نذرِ عرشی

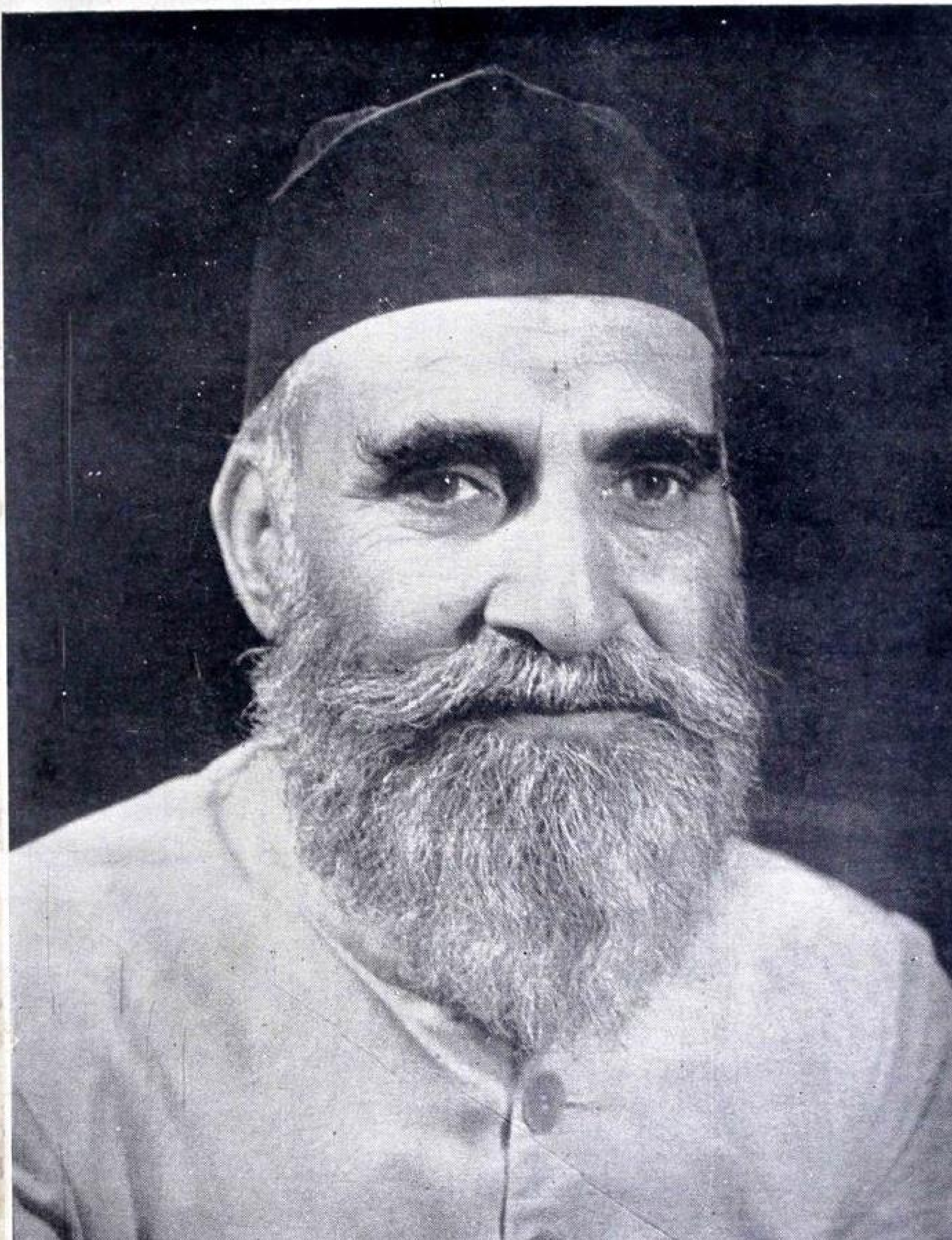
مُرتبہ

مالک رام

و

مختار الدین احمد

نذرِ عرشی



امتیاز علی خاں عرشی
۱۹۶۵

نذرِ عرشی

مولانا امتیاز علی خان عرشی کی خدمت میں ان کی
اکسٹھویں سالگرہ پر پیش کیا گیا

(۸ر دسمبر ۱۹۶۵ء)

مرتّبہ

مالک رام

و

مختار الدّین احمد

مجلسِ نذرِ عرشی
نئی دِلّی

مطبوعہ جمال پرنٹنگ پریس دہلی

مجلسِ نذرِ عرشی

صدر: ڈاکٹر ذاکر حسین، بھارت رتن

نائب صدر جمہوریۂ ہند

اراکین

۱۔ پروفیسر آصف علی اصغر فیضی
ایم اے (کینٹب)، بیرسٹرایٹ لا
بمبئی

۲۔ پروفیسر آل احمد سرور ایم اے
صدر شعبۂ اُردو
مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۳۔ پنڈت آنند نرائن مُلّا
ایم اے، ایل ایل بی
لکھنئو

۴۔ پروفیسر سید احتشام حسین ایم اے
صدر شعبۂ اُردو
الٰہ آباد یونیورسٹی، الٰہ آباد

۵۔ احمد ولی خاں رازؔ یزدانی (مرحوم)
(رام پور)

۶۔ سیّد اوصاف علی ایم اے
سکریٹری ادارۂ علوم اسلامیۂ ہند
دلی

۷۔ پنڈت بال مکند عرشؔ ملسیانی
مدیر آجکل (ماہنامہ)
دلّی

۸۔ کرنیل سیّد بشیر حسین زیدی
بی اے (کینٹب)، بیرسٹرایٹ لا
ممبر پارلیمنٹ، نئی دلّی

۹۔ لالہ پرتھوی چندر قرول باغ، نئی دلّی

۱۰۔ ڈاکٹر تاراچند ایم اے، ڈی فل
ممبر پارلیمنٹ، نئی دلّی

۱۱۔ جناب جگن ناتھ آزاد ایم اے
انفارمیشن آفیسر، حکومتِ ہند
نئی دلّی

۱۲۔ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی ایم اے، پی ایچ ڈی
صدر شعبۂ اُردو دلّی یونیورسٹی
دلّی

۱۳۔ ڈاکٹر رام دھاری سنہا دنکر
ممبر پارلیمنٹ، نئی دلّی

۱۴۔ سیّد سجاد ظہیر بی اے، بیرسٹرایٹ لا
نئی دلّی

۱۵۔ مولانا سعید احمد اکبرآبادی ایم اے
صدر شعبۂ دینیات
مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۱۶۔ ڈاکٹر سیّد عبداللہ ایم اے، ڈی لٹ
سکریٹری مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی
لاہور

۱۷۔ ڈاکٹر سیّد محمود ایم اے، پی ایچ ڈی
ممبر پارلیمنٹ، نئی دلّی

۱۸۔ شاہ معین الدین احمد ندوی
ناظم دارالمصنفین (شبلی اکاڈمی)، اعظم گڑھ

۱۹۔ سید شہاب الدین دسنوی ایم اے
سکریٹری اسلامک ریسرچ ایسوسی ایشن، بمبئی

۲۰۔ ڈاکٹر سید عابد حسین ایم اے، پی ایچ ڈی
جامعہ نگر، نئی دلی

۲۱۔ حکیم عبدالحمید چیرمین، ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن
نئی دلی

۲۲۔ ڈاکٹر عبدالستار صدیقی ایم اے، پی، ایچ، ڈی
الٰہ آباد

۲۳۔ پروفیسر عبدالقادر سروری ایم اے ایل ایل بی
صدر شعبۂ اُردو فارسی جموں و کشمیر یونیورسٹی، سرینگر

۲۴۔ ڈاکٹر سید عبداللطیف ایم اے، پی ایچ ڈی
حیدر آباد

۲۵۔ سید عبدالوہاب بخاری ایم اے ایل ٹی
پرنسپل، نیو کالج، مدراس

۲۶۔ ڈاکٹر خواجہ غلام السیدین ایم ایڈ
رکن تعلیمی کمیشن، نئی دلی

۲۷۔ جناب گنبیر کشور ماتھر دلی

۲۸۔ ڈاکٹر بی گوپال ریڈی ڈی لٹ
ممبر پارلیمنٹ، نئی دلی

۲۹۔ جناب گوپی ناتھ امن لکھنوی
افسر تعلقاتِ عامہ، دلی

۳۰۔ جناب مالک رام ایم اے
ایڈیٹر، ساہتیہ اکادیمی، نئی دلی

۳۱۔ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی ادیب ایم اے
لکھنؤ

۳۲۔ ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی ایم اے، بی ایل، پی ایچ ڈی
کلکتہ

۳۳۔ پروفیسر محمد مجیب بی اے (آکسن)
وائس چانسلر، جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دلی

۳۴۔ ڈاکٹر ملک راج انند بی اے، پی ایچ ڈی
صدر للت کلا اکادیمی، نئی دلی

۳۵۔ پروفیسر نجیب اشرف ندوی ایم اے
بمبئی

۳۶۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی ایم اے، پی ایچ ڈی
صدر شعبۂ اُردو لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

۳۷۔ جناب نورالدین احمد بی اے (کینٹب)، بیرسٹر ایٹ لا
میئر دلی کارپوریشن، دلی

۳۸۔ پروفیسر وجاہت حسین عندلیب شادانی
ایم اے، پی ایچ ڈی، صدر شعبۂ اُردو و فارسی
ڈھاکہ یونیورسٹی، ڈھاکہ

۳۹۔ ڈاکٹر ہربنس رائے بچن ایم اے، پی ایچ ڈی
نئی دلی

۴۰۔ ڈاکٹر ہردے ناتھ کنزرو
ایل ایل ڈی۔ ڈی لٹ
صدر انجمنِ ترقیِ اُردو (ہند)
علی گڑھ

۴۱۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں پی ایچ ڈی
نئی دلی

۴۲۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی
مدیر صدق جدید
لکھنؤ

مقدّمہ

مولانا امتیاز علی خاں عرشی کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ ان کے متعدد تصنیفی کارنامے علمی اور ادبی حلقوں سے خراجِ تحسین حاصل کر چکے ہیں۔ پچھلے ۲۵۔۳۰ برس میں انھوں نے جو تحقیقی اور تنقیدی کام کیا ہے، اس سے جہاں ہماری زبان کے خزانے میں بیش بہا اضافہ ہوا، وہیں ہمارے نئے لکھنے والوں کو رہنمائی بھی ملی ہے کئی قیمتی اور قابلِ قدر کتابیں محض انھیں کی کوشش اور ذوقِ جستجو کی بدولت پہلی مرتبہ منظرِ عام پر آئی ہیں۔ کئی پرانی کتابوں کو انھوں نے اپنے حسنِ ترتیب سے نئی زندگی بخش دی ہے۔ خاص طور پر متون کے تحشیہ و تدوین کا جو بلند معیار انھوں نے قائم کیا ہے وہ کسی زبان کے لیے بھی باعثِ فخر ہو سکتا ہے۔

گزرنے کو تو ہر ایک شخص کی زندگی بہر حال گزر ہی جاتی ہے، کیونکہ مہینے اور سال کسی کے روکے نہیں رُکتے۔ لیکن کیسی اچھی ہے وہ زندگی، جو کارِ خیر میں گزرے اور جس سے دوسروں کے دل میں بھی عملِ خیر کی ترغیب پیدا ہو۔ عرشی صاحب کی زندگی بھی آج تک ایسے ہی مفید کاموں میں بسر ہوئی ہے، اور بہت لوگوں نے ان سے فیض حاصل کیا ہے۔ اس لیے مجھے خوشی ہے کہ ان کے احباب اور قدر شناس ان کی اکسٹھویں سالگرہ پر ایک مجموعۂ مضامین ان کی نذر کر رہے ہیں۔ یہ گویا ہم سب کی طرف سے ان کی علمی خدمات کا اعتراف ہے۔

خود عرشی صاحب کو بھی اس مرحلے پر گذشتہ کاموں کا جائزہ لینے کا موقع ملے گا۔ وہ دیکھ سکیں گے کہ انھوں نے اپنی اکسٹھ سالہ زندگی میں کیا کچھ کیا ہے؛ اور علم کے معیار اور زندگی کی اقدار کو بلند کرنے میں

ان کا کتنا حصہ ہے۔ کبھی کبھی ایسا محاسبۂ نفس ضروری ہی نہیں، ہم میں سے ہر ایک کا فریضہ ہو جاتا ہے ــــ بہت بار آور فریضہ۔

میری دعا ہے کہ خدائے کریم عرشی صاحب کو تادیر زندہ وسلامت رکھے اور انھیں صحتِ کاملہ ارزانی فرمائے، تاکہ وہ اپنے مفید کاموں کو پوری سرگرمی سے جاری رکھ سکیں۔

ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

ذاکر حسین

نئی دلّی

دسمبر ۱۹۶۵ء

فہرست

۱۔ تذکرہ

۲۔ مقالات

تذکرہ

ذکرِ عرشی

مالک رام

ساہتیہ اکادمی
نئی دلّی

مالک رام

ذکرِ عرشی

خاندان

افغانستان کے جنوب مشرقی علاقے میں سوات کا صوبہ بہت مشہور ہے؛ یہ غالباً لفظ سواد کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اس صوبے میں ایک قصبہ ہے، مٹا باچکٹے، جو سوات اور بُنیر کی سرحد پر واقع ہے۔ اٹھارویں صدی کے وسط میں یہاں حاجی خیل خاندان رہتا تھا (اور شاید اب بھی ہو) یہ حاجی خیل دراصل یوسف زئی قبیلے کا بطن در بطن تھے، یعنی یوسف زئی کی ایک شاخ تھے اکوزئی، اور آگے اکوزئی کی شاخ تھے حاجی خیل۔ اس زمانے میں یوسف زئی ان اطراف کا سب سے مشہور اور طاقتور قبیلہ تھا۔ مٹا باچکٹے کے اس حاجی خیل خاندان کے رئیس مشرف خاں تھے، جو مقامی رواج کے مطابق خان کہلاتے تھے۔ یہی مشرف خاں ہمارے مولانا امتیاز علی خاں عرشی کے جدِّ اعلیٰ ہیں۔

مشرف خاں کے ایک چھوٹے بھائی تھے مقرب خان۔ یہ کسی بات پر بڑے بھائی سے ناراض ہو کر ہندستان چلے آئے۔ ہندستان کی تاریخ میں اٹھارویں صدی کا نصفِ آخر کچھ عجیب افراتفری کا زمانہ تھا۔ بے شک خاندانِ مغلیہ کا نام لیوا ہنوز تختِ دہلی پر موجود تھا، خطبے میں اسی کے ظل اللہ ہونے کا اعلان ہوتا تھا، اور ملک میں سکّہ بھی اسی کے نام کا رائج تھا؛ کہنے کو، امیر اور فوجی سپہ سالار اسی سے منصب اور خطاب، عہدے اور جاگیریں بھی پاتے تھے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ شاہِ دہلی کی حیثیت شاہِ شطرنج سے زیادہ نہیں تھی۔ ہر طرف طوائف الملوکی کا دَور دَورہ تھا۔ ہر ایک امیر اپنی جاگیر اور اپنے صوبے میں خود مختار بادشاہ سے کم نہیں تھا؛ یہاں وہ اپنی من مانی کرتا اور ضرورت پیش آجانے پر شاہی احکام تک کی پروا نہیں کرتا تھا۔ وہ ہمیشہ اسی فکر میں رہتا کہ کسی نہ کسی طرح اپنی طاقت بڑھالے، کیونکہ وہ

خوب جانتا تھا کہ ایک نہ ایک دن اسے شاہی فوج یا دوسرے لفظوں میں کسی دوسرے امیر کا مقابلہ کرنا پڑے گا۔

اس بدنظمی کے زمانے میں افغانستان اور ایران سے متعدد اولوالعزم سردار قسمت آزمائی کرنے کو یہاں آئے۔ انھوں نے یہاں پہنچ کر اپنے جتھے بنا لیے اور حتی الوسع اپنے ہم قوموں اور مقامی لوگوں کو ساتھ ملا کر جگہ جگہ اپنی ریاستیں قائم کرلیں۔ جب مقرب خاں یہاں پہنچے، تو انھوں نے بھی ایک گروہ جمع کرلیا اور موجودہ رام پور کے اردگرد کے علاقے پر قبضہ کر کے یہاں اپنا عمل دخل جاری کردیا۔

ریاست رام پور کی بنیاد نواب علی محمد خاں نے رکھی تھی۔ دراصل انھوں نے اپنے زورِ بازو سے اس نواح میں بہت سے علاقے پر قبضہ کرلیا تھا۔ محمد شاہ بادشاہِ دہلی نے عافیت اسی میں دیکھی کہ ان کی سیادت تسلیم کرلی جائے، چنانچہ انھیں پنج ہزاری منصب ذات اور علاقہ کٹیہر کی جاگیر عطا ہوئی۔ جب نواب علی محمد خاں کا ۱۱۶۲ھ/ ۴۹-۱۷۴۸ء میں انتقال ہوا، تو ان کی جاگیر ان کے تینوں بیٹوں پر تقسیم ہوگئی۔ اوجھیانی کا علاقہ نواب عبداللہ خاں بہادر کے حصے میں آیا۔ رام پور کا چھوٹے بیٹے نواب فیض اللہ خاں بہادر کو ملا، اور تمام باقی ملک نواب سعداللہ خاں بہادر کو۔ سعداللہ خاں اور عبداللہ خاں کا یکے بعد دیگرے ۱۷۶۲ء اور ۱۷۶۷ء میں انتقال ہوگیا، اب قوم نے نواب فیض اللہ خاں بہادر کو اپنا متفقہ رئیس تسلیم کرلیا۔ آج تک حکومت کا مرکز آنولہ اور بریلی میں رہا تھا۔ نواب فیض اللہ خاں بہادر نے فیصلہ کیا کہ آئندہ دارالحکومت رام پور ہوگا۔ مقرب خاں کے پوتے محمد سعید خاں اس زمانے میں یہاں مقامی رئیس کی زندگی بسر کررہے تھے، لیکن انھوں نے بھی بطیبِ خاطر نواب فیض اللہ خاں کی اطاعت قبول کرلی۔ اس پر نواب صاحب نے انھیں اپنی فوج میں رسالدار کا عہدہ عطا فرمایا۔ قاعدہ یہ تھا کہ رسالدار ایک ہزار سواروں کا دستہ اپنے ذاتی ملازم کی حیثیت سے رکھ لیتا تھا، اور ان کے تمام مصارفِ تنخواہ وغیرہ حکومت کے ذمہ ہوتے تھے، جن کے لیے بالعموم رسالدار کو کوئی جاگیر دے دی جاتی تھی۔

اگرچہ ریاست کی بنیاد نواب علی محمد خاں کے زمانے میں پڑ چکی تھی، لیکن اسے اصلی استحکام نواب فیض اللہ خاں کے عہد میں حاصل ہوا۔ انھوں نے یہ حکمت عملی اختیار کی کہ بڑے بڑے امرا اور رؤسا کی بیٹیوں سے اپنے بیٹوں اور بھتیجوں کی شادیاں کردیں۔ یوں رشتۂ مصاہرت قائم ہوجانے سے یہ

لوگ ریاست اور حکمران خاندان کے حامی اور پشت پناہ بن گئے۔ اور ان کی طرف سے کسی طرح کی سرکشی اور بغاوت کا امکان جاتا رہا۔ محمد سعید خاں کے بھی دو بیٹیاں تھیں۔ نواب فیض اللہ خاں نے خواہش ظاہر کی کہ اپنے دو بیٹوں کی ان سے شادی کر دیں۔ محمد سعید خاں کو یہ کسی وجہ سے منظور نہ تھا۔ مشکل یہ تھی کہ وہ برملا انکار بھی نہیں کرنا چاہتے تھے، اس لیے انھوں نے یہ بہانہ کیا کہ میں ان لڑکیوں کی نسبت اپنے بھتیجوں سے کر چکا ہوں۔ چونکہ پٹھانوں میں نسبت اور نکاح کی ایک سی اہمیت ہوا کرتی تھی، نواب فیض اللہ خاں نے یہ عذر تسلیم کر لیا اور مزید اصرار نہیں کیا۔ لیکن محمد سعید خاں نے جو عذر پیش کیا تھا، وہ بھی حقیقت میں بے بنیاد تھا۔ اسے پورا کرنے کی خاطر اب انھوں نے مٹا با جلکٹے پیغام بھیجا کہ مشرف خاں کے دو پوتے ہندستان آئیں، تاکہ ان سے دونوں لڑکیوں کی شادی کی جا سکے۔ اس پر دونوں جوان یہاں آئے، جن میں سے ایک کا نام رحم باز خاں تھا۔ یہی عرشی صاحب کے پردادا تھے۔

رحم باز خاں کے اکلوتے بیٹے اکبر علی خاں یعنی عرشی صاحب کے دادا، اس خاندان کے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اپنے آبائی پیشۂ سپاہگری پر علم و فضل کو ترجیح دی۔ وہ رام پور میں مولانا اکبر علی خاں محدث کے نام سے مشہور و معروف ہیں۔ انھوں نے فارسی اور عربی کی تکمیل کی۔ فارسی خلیفہ محی الدین سے اور عربی کی کتبِ درسیہ مولوی نصر اللہ اور دیگر علمائے رام پور سے پڑھیں؛ اور پھر درس و تدریس کو اپنا مشغلہ بنا لیا۔ حدیث، فقہ، کلام اور دوسرے علوم دینیہ میں مہارتِ تامہ حاصل تھی؛ ساری عمر انھیں کے پڑھنے، پڑھانے میں بسر کر دی۔ پشتو مادری زبان کی طرح بولتے تھے۔ جسے انھوں نے اپنے خسر محمد شاہ خاں نشاپخی سے حاصل کیا تھا۔ پشتو جاننے کی وجہ سے ان کے درس میں افغانی طلبا خاص طور پر بڑی تعداد میں رہتے تھے۔ ان کے دیکھنے والوں کی شہادت موجود ہے کہ بڑے وجیہ و شکیل آدمی، خوش کلام استاد اور قابل مناظر تھے۔ مسلکاً حنفی اور طریقۃً قادری تھے اور اسی باعث اتباعِ کتاب و سنت میں بھی بہت راسخ تھے۔ انھی ایام میں حضرت سید احمد بریلوی رحؒ کی دعوت کا آغاز ہوا، بلکہ غالباً ۱۲۴۴ھ کے لگ بھگ خود سید احمد رحؒ رام پور بھی تشریف لائے تھے۔ چونکہ ان کی تحریک بھی کتاب و سنت پر مبنی تھی، جناب اکبر علی خاں نے اُن کی زبردست تائید کی۔ اس پر رام پور کے بعض علما ان کی بہت مخالفت کرنے لگے۔ شدہ شدہ یہ

ے تذکرۂ کاملانِ رامپور (ص ۹۳)، میں ان کا نام غلطی سے رحیم باز خاں لکھا گیا ہے۔

خبر والیِ عہد نواب کلب علی خاں کے کانوں تک پہنچی. اولاً تو انھوں نے ان کو وعظ و تبلیغ کی ممانعت کر دی کیونکہ اس سے "وہابیت" پھیلتی تھی؛ اور انھیں ترکِ وطن کرنا پڑا. لیکن بعد کو جب اصلی حالات معلوم ہوئے، تو وہ خود بھی ان کے بہت معتقد اور گرویدہ ہو گئے اور انھیں باعزت رام پور واپس بلایا گیا؛ بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ انھیں اتنا حسنِ ظن پیدا ہو گیا تھا کہ ہر صبح ان سے پینے کا پانی دم کروا کے منگوایا کرتے تھے. اکبر علی خاں صاحب کا ۸۰ سال کی عمر میں محرم ۱۳۰۱ھ[ٹ] میں انتقال ہوا. اپنے محلّے پھلواڑ میں اپنے مملوکہ قبرستان ہی میں اخون صاحب کے مزار کے پاس آسودۂ خواب ہیں.

اکبر علی خاں کے چھ بیٹے اور تین بیٹیاں تھیں. بیٹوں میں مولانا جعفر علی خاں علم و فضل میں باپ کے جانشین ہوئے. انھوں نے اپنے والد کے علاوہ رام پور اور امروہہ کے مختلف اساتذہ سے تکمیل کی اور ساری عمر طلبہ کو پڑھاتے رہے. آخری زمانے میں مدرسۂ عالیہ رام پور میں استاذِ حدیث ہو گئے تھے. ۷۵ سال کی عمر میں ۱۳۲۵ھ میں انتقال کیا.

والدین

اکبر علی خاں کے سب سے چھوٹے بیٹے مختار علی خاں، جناب عرشی کے والدِ بزرگوار تھے. یہ بہت ذہین اور شائقِ علم تھے. بدقسمتی سے ان کی کم سنی میں جناب اکبر علی خاں کا انتقال ہو گیا. اس وقت ان کی عمر ۱۲ سال سے زیادہ کی نہیں تھی؛ مجبوراً اس کے بعد تعلیم جاری نہ رکھ سکے. تین چار برس بعد نواب خلد آشیاں نے انھیں فوج میں ایک اسامی عطا کی اور اس طرح یہ کام پر لگ گئے. لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس ملازمت سے خوش نہیں تھے. خدا نے ایک عجیب طریقے سے اس سے نجات کی صورت پیدا کر دی. ان سے ایک بڑے بھائی تھے نجف علی خاں. یہ اچھے خاصے پیمانے پر گھوڑوں کی تجارت کرتے تھے اور اس کے علاوہ انھوں نے ریاست سے متعدد گاؤں مستاجری پر لے رکھے تھے. یہ گاؤں اس شرط پر لیے تھے کہ وہ ان کے لیے ایک مقررہ رقم ریاست کے خزانے میں ادا کر دیں گے، اور مالیہ وغیرہ خود وصول کریں گے. بدقسمتی سے آمدنی ان کے اندازے سے بہت کم وصول ہوئی، اور مستاجری کی واجب الادا رقم بہت زیادہ

[ٹ] تذکرۂ کاملانِ رام پور (ص ۱۵) میں تاریخِ وفات ۱۳۰۲ھ ٹھیک نہیں.

تھی۔ قاعدے کے مطابق ریاست نے ان کی مکفولہ جائداد نیلام کردی، لیکن مطالبہ اس پر بھی پورا نہ ہوا۔ اس زمانے میں ایسی صورت میں باقیدار کے لیے دو ہی راستے تھے: قید و بند یا ریاست سے باعزت مہاجرت۔ انھوں نے دوسرا راستہ پسند کیا اور رام پور چھوڑ کر ریاست دھار چلے گئے۔ چونکہ گھوڑوں کا کام خوب جانتے تھے، یہاں انھیں آسانی سے ریاستی اصطبل کی منصرمی کی اسامی مل گئی۔ مختار علی خاں فوج کی ملازمت سے نالاں تو تھے ہی، بھائی کے جانے کے ساتھ ہی انھوں نے اس سے استعفیٰ دے دیا، اور ان کے پاس دھار چلے گئے۔ یہاں نجف علی خاں کی شراکت سے انھوں نے گھوڑوں کی تجارت شروع کردی؛ اور چونکہ جانوروں کا بوقتِ ضرورت علاج معالجہ کرنا پڑتا تھا، وہ بھائی کے مشورے سے یہ کام بھی خود ہی کرنے لگے اور تھوڑے ہی عرصے میں اس میں پوری مہارت حاصل کرلی۔

ایک زمانہ باہر رہ کر وہ رام پور واپس آئے، اور یہاں امپیریل سروس لانسرز میں ملازم ہوگئے۔ افسرانِ بالا کو جلد ہی ان کی قابلیت کا اندازہ ہوگیا۔ لیکن ان کی خودداری اور آزادہ روی سے وہ بہت ناخوش تھے۔ اپنی دیانتداری اور صاف گوئی کے باعث یہ سب کی آنکھوں میں کھٹکتے تھے۔ اسی زمانے میں فیصلہ ہوا کہ کسی شخص کو علاجِ حیوانات کی تعلیم کے لیے لاہور بھیجا جائے۔ افسرانِ مجاز نے ان سے چھٹکارا پانے کا یہ آسان اور مناسب موقع خیال کیا اور سفارش کردی کہ انھیں لاہور بھیج دیا جائے۔ اس طرح انھیں ۱۸۹۹ء میں لاہور بھیجا گیا، تاکہ وہاں باقاعدہ حیوانات کے علاج کی تعلیم حاصل کرسکیں۔ لاہور کالج میں انھوں نے تمام امتحانات بہت امتیاز سے پاس کیے۔ متعدد تمغے اور انعام اور وظیفے پائے، اور اس طرح اپنی تعلیم ختم کرکے باعزاز وطن واپس لوٹے۔ واپسی پر پہلے تھوڑے دن اپنے پرانے رسالے میں کام کیا، لیکن افسروں کی ناقدری دیکھ کر دل برداشتہ ہوگئے اور یہاں سے استعفیٰ دے دیا۔ اس کے بعد متعدد دوسرے محکموں میں کام کیا، اور سب سے آخر سرکاری اصطبل کے منصرم کے عہدے پر فائز ہوئے۔ اس زمانے میں یہ بہت باعزت اور ذمہ داری کا عہدہ تھا۔ داغ بھی جب پہلی مرتبہ رامپور گئے ہیں، تو اصطبل کے منصرم ہی مقرر ہوئے تھے۔ انھوں نے ۲۰-۲۵ سال کی ملازمت کے بعد اسی عہدے سے وظیفہ حسنِ خدمت پایا۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا، والد کی اچانک موت کے بعد ان کا سلسلۂ تعلیم منقطع ہوگیا تھا۔ یہ کمی انھوں نے ادھیڑ عمر میں اپنے طور پر پوری کی اور ذاتی کوشش سے فارسی، عربی کی اچھی خاصی واقفیت حاصل کرلی۔ شعر و شاعری سے بھی دلچسپی تھی۔ خود بھی شعر کہتے تھے، لیکن فنی واقفیت کم ہونے کے باعث یہ اغلاط سے پاک نہیں

ہوتے تھے۔ عرشی صاحب کہتے ہیں، میری پانچ چھ برس کی عمر ہوگی جب کہ وہ رات کے وقت بستر پر لیٹے لیٹے مجھے مول چند منشی کا اردو شاہنامہ سنایا کرتے تھے۔ ۸۲ سال کی عمر تھی، جب ان کا ۸ جنوری ۱۹۵۱ء کو بعارضۂ یرقان انتقال ہوا۔ اپنے آبائی قبرستان میں مدفون ہیں۔

جناب مختار علی خاں نے کئی نکاح کیے، لیکن اولاد میں صرف دو لڑکے زندہ رہے۔ بڑے ہمارے مولانا امتیاز علی خاں عرشی اور دوسری بیوی سے امانت علی خاں، جو آج کل پاکستان میں مقیم ہیں۔ عرشی صاحب کی والدۂ ماجدہ محمد خیل کے ایک صوفی خاندان کی نام لیوا تھیں، جو باجوڑ سے نواب فیض اللہ خاں بہادر ہی کے عہد میں رام پور آیا تھا۔ اس خاندان میں سب سے پہلے دو بھائی آئے ـــــ ملّا نسیم اخون اور ملّا نعیم اخون۔ ملّا نسیم اخون کی نیکی اور تقویٰ کے باعث ریاست کے امرا اور اہلِ علم حضرات ان کا بہت احترام کرتے تھے حتیٰ کہ نصر اللہ خاں بہادر مدار المہام ریاست کبھی کبھی ان کی ملاقات کو بنفسِ نفیس ان کے مکان پر تشریف لاتے تھے۔ عرشی صاحب کے پرنانا غلام صفدر خاں، چھوٹے بھائی ملّا نعیم اخون کے صاحبزادے تھے۔ یہ فارسی میں فارغ التحصیل اور صوفیانہ مزاج کے آدمی تھے۔ تمام عمر کبھی ملازمت کرنا پسند نہ کی اور اپنی خاندانی آمدنی پر قانع رہے۔ ان کے بیٹے غلام قادر خاں یعنی عرشی صاحب کے نانا فارسی میں منتہی تھے اور عربی بھی بقدرِ ضرورت جانتے تھے۔ وہ مدتوں عدالتِ دیوانی میں اہلمد رہے۔ ان کا فروری ۱۹۰۶ء میں انتقال ہوا۔ عرشی صاحب کی والدہ اپنے اس بھائی سے چھوٹی تھیں۔ بھائی کی وفات کے بعد یہ بھی زیادہ دن زندہ نہیں رہیں۔ اگلے ہی برس یعنی ۱۹۰۷ء میں بعارضۂ طاعون ان کا بھی ۲۲ سال کی عمر میں انتقال ہوگیا۔

ولادت اور بچپن

عرشی صاحب کی ولادت جمعرات کے دن ۲۹ رمضان ۱۳۲۲ھ / ۸ دسمبر ۱۹۰۴ء کو ہوئی۔ اس کے ڈھائی برس بعد ان کی والدہ رحلت کر گئیں۔ چھ سات مہینے بعد ان کے والد جناب مختار علی خاں نے دوسرا نکاح کر لیا۔ اس سے بڑے دور رس نتائج پیدا ہوئے۔ حالانکہ ان کی سوتیلی والدہ ان کی دلجوئی کا پورا خیال رکھتی تھیں، لیکن ان کے دل سے والدہ کی محبت سے محروم ہو جانے کا احساس کبھی زائل نہ ہوا۔ اور یہ

پورے طور پر ان سے کبھی مانوس نہ ہو سکے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ ان کے دل میں ان سے ایک طرح کا مغایرت کا جذبہ پرورش پا گیا۔ یہ ان سے کسی طرح کا سوال نہیں کرتے تھے، نہ کوئی چیز مانگتے تھے۔ بتدریج یہ عادت اتنی راسخ ہو گئی کہ آج تک وہ کسی سے کچھ مانگتے ہوئے تکلّف کرتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے اپنی اس والدہ کی خدمت میں کسی طرح کی کوتاہی کی۔ وہ بہر حال ان کی محسنہ تھیں اور انھوں نے ان کی صغر سنی سے پرورش کی تھی۔ بدقسمتی سے اُن کے اپنے دونوں بچے بچپن ہی میں فوت ہو گئے تھے۔ اس لیے اُن کے آخری زمانے میں عرشی صاحب ہی نے ان کی خدمت کا حق ادا کیا۔

تعلیم

پانچویں سال ان کی بسم اللہ ہوئی۔ پہلے حافظ جعفر علی مرحوم کے مکتب میں پڑھا، پھر پرائمری اسکول میں دو ایک سال تعلیم حاصل کی۔ اسی زمانے میں انگریزی پڑھانے کے لیے ایک ماسٹر رکھا گیا، لیکن انھوں نے انگریزی میں کوئی دلچسپی نہ لی اور یہ سلسلہ اسی پر ختم ہو گیا۔

مکتب میں اردو اور قرآن کریم کی تعلیم ہوئی تھی؛ پرائمری اسکول میں فارسی شروع ہو گئی۔ چونکہ ان کے والد انھیں عالمِ دین بنانا چاہتے تھے، اس لیے قدرتی طور پر عربی پر زیادہ توجہ دی گئی۔ چنانچہ انھیں میزان الصرف پڑھانے کے لیے ایک خاص مدرس کا انتظام کیا گیا۔ اس کے بعد حکیم عبدالرشید خاں مرحوم کے حوالے کر دیے گئے۔

حکیم عبدالرشید خاں بڑی خوبیوں کے آدمی تھے۔ یہ شمس العلما مولانا عبدالحق خیرآبادی (خلف الرشید مولانا فضل حق خیرآبادی) کے شاگردوں میں تھے۔ خیرآبادی سلسلے کی معقولات میں جو شہرت ہے، وہ محتاجِ بیان نہیں۔ حکیم عبدالرشید خاں بھی منطق اور فلسفے کے ادق سے ادق مسائل کو چٹکیوں میں حل کر دیتے تھے۔ بحث و مناظرہ میں بھی برق تھے؛ کسی کی مجال نہیں تھی کہ ان کے سامنے ٹھہر سکے۔ طب حکیم عبدالمجید خاں دہلوی سے پڑھی تھی۔ اسی تعلق کی بنا پر حکیم اجمل خاں مرحوم نے انھیں والیِ رام پور نواب حامد علی خاں کا طبیبِ خاص مقرر کروا دیا تھا۔

عرشی صاحب کے والد نے حکیم صاحب سے درخواست کی کہ انھیں صرف و نحو پڑھا دیں۔ وہ ان کے خاندان سے واقف تھے، اس لیے مروّت کے مارے انکار نہ کر سکے۔ چنانچہ یہ صرف و نحو کی تعلیم کے لیے حکیم صاحب موصوف

کی خدمت میں حاضر ہونے لگے۔ حکیم صاحب کے علم و فضل کو دیکھیے اور عرشی صاحب کی صرف و نحو کی ابتدائی کتابوں کا خیال کیجیے۔ ظاہر ہے کہ انھیں اس کام میں کیا دلچسپی ہو سکتی تھی! نتیجہ یہ ہوا کہ عرشی صاحب ان کے مطب میں صرف و نحو کم پڑھتے اور حکیم صاحب کی اپنے ندیموں سے گفتگو زیادہ سنتے رہے۔ البتہ یہ ہوا کہ انھوں نے عربی قواعد کے ساتھ انھیں طب کی فارسی کتابیں شروع کرا دیں۔ چنانچہ اسی زمانے میں انھوں نے میزان الطب اور شفاالامراض ختم کر لیں۔

اس کے بعد انھوں نے مدرسۂ مطلع العلوم میں داخلہ لے لیا جس کے صدر مدرس مولوی سعید احمد تھے۔ یہ قصبہ رجوعیہ (ضلع ہزارہ) کے رہنے والے تھے۔ انھوں نے پہلے وطن میں اور پھر بغداد اور رام پور میں تکمیل کے بعد اس مدرسے کی صدر مدرسی سنبھال لی تھی۔ عرشی صاحب نے ان سے عربی قواعد کے علاوہ فارسی کی متداول درسی کتب مثلاً گلستاں، بوستاں، یوسف زلیخا، سکندر نامہ پڑھیں۔ اس وقت ان کی عمر یہی ۱۳-۱۴ سال کی تھی۔

مدرسۂ مطلع العلوم میں انھوں نے عربی لکھنے اور بولنے کی بھی مشق کی۔ علومِ دین خصوصاً قرآن اور اس کے متعلقات کا مطالعہ کیا۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اس زمانے میں ان کا علومِ عقلیہ کی طرف رجحان زیادہ رہا؛ ادب تو در کنار، حدیث و تفسیر و فقہ کو بھی کوئی اہمیت نہیں دی۔ اگرچہ اس کے بعد انھوں نے اس نقصان کی بہت حد تک ذاتی مطالعے اور محنت سے تلافی کر لی لیکن اس کمی کا انھیں آج تک احساس اور افسوس ہے۔ مولوی سعید احمد کی تعلیم اپنی جگہ، لیکن ان کے اخلاق و عادات کا بھی ان پر گہرا اور پائدار اثر پڑا۔ موصوف بڑے دیندار اور دیانت دار، راست گو اور تکلف و تصنع سے بَری، سادگی پسند بزرگ تھے۔ وہ خدا اور رسول کے معاملے میں کسی سے نہیں ڈرتے تھے ــــ سچی بات بے باکی سے ہر کسی کے منھ پر کہہ دیتے تھے۔ عرشی صاحب کے ملنے والے جانتے ہیں کہ ان کے کردار کا بھی یہ روشن پہلو ہے۔ یہ اسی تربیت کا نتیجہ ہے۔

۱۹۲۳ء میں پنجاب یونیورسٹی کے امتحان مولوی عالم کی سند لی، اور پھر اسی سال اورینٹل کالج میں داخلہ لے کر مولوی فاضل کے امتحان کی تیاری کے لیے لاہور چلے گئے۔ اتفاق سے سید اولاد حسین شاداں بلگرامی جو مدرسۂ عالیہ، رام پور کے شعبۂ فارسی کے صدر تھے، اسی سال اورینٹل کالج، لاہور میں درجۂ

منشی فاضل کے استاد مقرر ہو کر جا رہے تھے، عرشی صاحب بھی ان کے ساتھ ہو لیے اور یہاں سال بھر انھیں کے ساتھ مقیم رہے۔

ان دنوں اورینٹل کالج میں بعض اساتذہ ہندستان گیر شہرت کے حامل تھے۔ مولانا نجم الدین معقولات میں، مولانا سید طلحہ صاحب تفسیر میں اور مولانا عبدالعزیز میمن ادب میں سند سمجھے جاتے تھے۔ مولانا میمن تو تھے بھی مدرسۂ عالیہ رام پور کے قدیم طالب علم لیکن یہاں عرشی صاحب غالباً اپنے قدرتی رجحانِ معقولات کے باعث زیادہ تر مولانا سید طلحہ کے زیرِ اثر رہے۔ اس کا ایک اور سبب بھی ہوا۔ سید طلحہ مرحوم سید احمد شہیدؒ بریلوی کے خانوادے سے تھے۔ اور عرشی صاحب کا خاندان ان کا بہت معتقد، اس لیے وہ ان پر خاص توجہ فرماتے رہے۔

لاہور سے مولوی فاضل کی سند درجۂ اول میں لے کر یہ رام پور واپس آئے اور یہاں پہنچ کر مدرسۂ عالیہ کے درجۂ اولیٰ میں داخلہ لے لیا۔ اس زمانے میں اس درجے کے استاد مشہور عالم مولانا فضل حق رام پوری تھے۔ انھوں نے منطق اور فلسفے کی تعلیم مولانا فضل حق خیرآبادی سے حاصل کی تھی اور جب مدرسۂ عالیہ رام پور میں بطور استاد تقرری ہوئی، تو یہاں ان کے صاحبزادے شمس العلما مولانا عبدالحق سے بھی تبرکاً کچھ پڑھا تھا۔ عرشی صاحب نے مولانا فضل حق مرحوم سے منطق اور فلسفہ پڑھنا شروع کیا۔ اس طرح گویا وہ دو الگ الگ واسطوں سے خیرآبادی سلسلے میں منسلک ہو گئے ــــ ایک حکیم عبدالرشید خاں کے واسطے سے اور دوسرے مولانا فضل حق رام پوری کے واسطے سے۔ مدرسۂ عالیہ سے وہ ۱۹۲۴ء میں فارغ ہو گئے، اسی سال انھوں نے درجۂ اول میں منشی فاضل کی سند پنجاب یونیورسٹی، لاہور سے حاصل کی؛ اور اس کے بعد ۱۹۲۶ء میں صرف انگریزی کا امتحان دے کر انٹرنس کی سند لے لی۔

ملازمت

انسان طرح طرح کے منصوبے بناتا رہتا ہے، لیکن اسے معلوم نہیں ہوتا کہ کارکنانِ قضا و قدر نے اس کے لیے کیا فیصلہ کر رکھا ہے۔ عرشی صاحب کے والدِ مرحوم انھیں عالمِ دین بنانا چاہتے تھے؛ چنانچہ اسی مطمحِ نظر کو سامنے رکھ کر انھوں نے ان کی تعلیم کا انتظام کیا تھا۔ عرشی صاحب کے استاد مولانا سعید احمد ہزاروی انھیں اعلیٰ درجے کا مدرس بنانا چاہتے تھے، اسی مقصد سے انھوں نے ان کی طالب علمی کے زمانے ہی میں

مختلف طلبہ کی تعلیم و تدریس ان کے سپرد کردی تھی اور خود اس کی نگرانی کرتے تھے۔ ممکن ہے ان کے ذہن کے کسی گوشے میں یہ خیال بھی چٹکیاں لیتا ہو کہ ایک دن یہ طالب علم مولانا امتیاز علی خاں بن کر ان کا جانشین بنے اور مدرسۂ مطلع العلوم کی صدر مدرسی کی مسند کو زینت بخشے۔ طالب علم مولانا امتیاز علی خاں، تو بے شک بن گیا، لیکن اپنے استاد کا جانشین نہ بن سکا۔

اور خود عرشی صاحب نہ عالم دین بننا چاہتے تھے نہ مدرس، بلکہ انھیں تاجر بننے کا شوق تھا؛ وہ تجارت کو بطور ذریعۂ معاش اختیار کرنا چاہتے تھے۔ لیکن ان کی ساری عمر گزری ملازمت میں، اگرچہ ملازمت ایسی ملی کہ اس سے بالواسطہ ان کے والدِ مرحوم اور استادِ محترم دونوں کی تمنا بھی پوری ہوگئی۔ ان کی تعلیم جس نہج پر ہوئی تھی، وہ بنیادی طور پر ان کے والد کی خواہش کی تکمیل کرنے والی تھی۔ اس کے بعد اپنی ملازمت کے دوران میں انھوں نے اتنا وسیع مطالعہ کیا ہے کہ یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ آج مختلف علومِ دینیہ میں ان کی معلومات اس ملک کے کسی عالم سے کم نہیں۔ پھر انھوں نے تصنیف و تالیف کے میدان میں جو کارنامے سرانجام دیے ہیں، اس سے کئی لکھنے والوں کو یہ سبق ملا کہ تحقیق و تنقید، ترتیب و تحشیہ، طباعت و اشاعت کا معیار کیا ہونا چاہیے۔ اس طرح وہ مدرّس تو ضرور بن گئے، اگرچہ اس طرح کے نہیں، جو مولانا ہزاروی مرحوم کا مقصود تھا۔

مولانا سید ہاشم ندوی دائرۃ المعارف، حیدرآباد دکن میں ملازم تھے اور کبھی کبھی دائرے کے علمی کاموں کے سلسلے میں رام پور آتے رہتے تھے۔ یہاں ان کی ملاقات عرشی صاحب سے ہوئی، جو ان دنوں ایک نوخیز جوان سے زیادہ نہیں تھے۔ وہ عرشی صاحب کی بات چیت اور عادات و اطوار سے بہت خوش، بلکہ متاثر ہوئے۔ ایک مرتبہ وہ رام پور سے لکھنؤ گئے۔ وہاں ان دنوں ندوۃ العلما کے ناظم ڈاکٹر سید عبدالعلی مرحوم تھے۔ ندوۃ العلوم اپنے آغاز سے قوم کے مخیر حضرات کی امداد سے کام کر رہا ہے۔ لیکن ان حضرات کو توجہ دلانے اور ان سے روپیہ لینے کے لیے ضرورت ہے کسی مستعد شخص کی، جو ان کے پاس جا کر انھیں اس کارِ خیر کی طرف متوجہ کرسکے۔ ندوۃ العلما کی اصطلاح میں ایسے شخص کو 'سفیرِ ندوہ' کہتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبدالعلی اس زمانے میں ایک سفیر کی تلاش میں تھے۔ انھوں نے ملاقات کے دوران میں اپنی اس ضرورت کا اظہار مولانا ہاشم ندوی سے کیا۔ مولانا رام پور میں عرشی صاحب سے مل کر ہی تو لکھنؤ گئے تھے۔ انھوں نے

ڈاکٹر صاحب سے ان کا نام لیا کہ یہ اس کام کے لیے بہت موزوں شخص ہیں۔ اور جب وہ لکھنؤ سے واپس رام پور آئے، تو عرشی صاحب سے اس کا ذکر کیا اور ترغیب دی کہ یہ اسامی قبول کر لیں۔ قصہ کوتاہ، عرشی صاحب سفیرِ ندوہ مقرر ہو گئے۔

کام کی نوعیت یہ تھی کہ سفیر مختلف شہروں کا دورہ کرتا اور وہاں کے متمول اور صاحبِ حیثیت حضرات سے ملتا تھا، اور ان پر ندوہ کی اہمیت واضح کر کے ان سے چندہ وصول کرتا تھا۔ عرشی صاحب دورے پر نکلے۔ اول بہرائچ گئے اور پھر روہیل کھنڈ کے مختلف مراکز: مثلاً شاہجہاں پور، بریلی، مرادآباد ہوتے ہوئے بھوپال پہنچے۔ ہر جگہ ان کی، بلکہ سید عبدالعلی مرحوم ناظم کی توقع سے بھی زیادہ کامیابی ہوئی۔ لیکن بریلی میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا، جس نے انھیں اس کام سے دل برداشتہ کر دیا۔

جیسا کہ سب کو معلوم ہے بریلی مولانا احمد رضا خاں مرحوم کا وطن ہے۔ وہ بڑے سخت گیر قسم کے قدیم الخیال عالم تھے اور ندوۃ العلما کو 'ندوۃ الملحدین' سے کم نہیں سمجھتے تھے۔ انھوں نے اہلِ ندوہ کی برملا تکفیر کی تھی اور یہ کفر کے فتوے شائع کر دیے تھے۔ عرشی صاحب یہاں بریلی میں ایک امیر سے ملنے گئے، جو کسی زمانے میں ندوۃ العلما کے حامی رہ چکے تھے اور اس کی مالی امداد بھی کرتے رہے تھے۔ جس وقت یہ ان کے مکان پر پہنچے ہیں، وہ تلاوتِ قرآن میں مصروف تھے۔ اتفاق سے ان کی پشت دروازے کی طرف تھی، اس لیے انھیں ان کے داخل ہونے اور اندر آنے کی خبر اس وقت تک نہیں ہوئی، جب تک یہ ان سے بہت قریب نہیں پہنچ گئے۔ انھوں نے ان کے پاؤں کی آواز سن کر سر اٹھایا اور دریافت کیا کہ آپ کون ہیں اور کیا چاہتے ہیں؟ ان کے منہ سے نکلا کہ میں ندوہ سے آیا ہوں۔ ندوہ کا نام سننا تھا کہ وہ حضرت بپھر گئے اور کڑکتی آواز میں انھیں حکم دیا کہ فوراً یہاں سے باہر نکل جاؤ۔ عرشی صاحب کے لیے یہ نیا تجربہ تھا، قوم کے پٹھان اور وہ بھی رامپور کے، اس پر جوانی کا عالم، انھیں اس شخص کی بدتمیزی پر سخت تاؤ آیا اور ایک مرتبہ تو جی میں آئی کہ اسے اس کا مزا چکھائیں، لیکن فوراً ہی اپنی ذمہ داری کا احساس ہوا کہ میں اس وقت ندوہ کا سفیر ہوں اور میرا ہر ایک فعل ندوہ سے منسوب کیا جائے گا۔ یہ خموشی سے باہر نکل آئے، لیکن ساتھ ہی یہ طے کر لیا کہ اب یہ کام نہیں کروں گا۔

چنانچہ یہ واپس لکھنؤ پہنچے۔ ڈاکٹر سید عبدالعلی ناظم کو سفر کی رُوداد سنائی۔ جو کچھ جمع کر سکے تھے، وہ ان کے حوالے کیا اور استعفیٰ دے دیا۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے ان کو تسلی دینے کی کوشش کی اور ان کے دورے کی کامیابی پر مبارکباد بھی دی، لیکن یہ جو فیصلہ کر چکے تھے، اس پر اڑے رہے اور ملازمت جاری رکھنے پر کسی

طرح راضی نہ ہوئے۔

اس کے بعد انھوں نے بعض دوستوں کی شراکت سے کچھ تجارت کا ڈول ڈالا۔ سرمایہ کم اور تجربہ کمتر، بلکہ ندارد۔ نتیجہ یہ کہ اس میں ناکامی ہوئی اور دکان بڑھا دینا پڑی۔ تجارت میں سود و زیاں ہوتا ہی رہتا ہے اور اس نقصان کے لیے اکیلے عرشی صاحب ذمہ دار بھی نہیں تھے۔ لیکن اب انھیں فکر دامن گیر ہوئی کہ ان دوستوں نے اپنا سرمایہ مجھ پر اعتماد کر کے میرے حوالے کیا تھا۔ یہ ضائع ہوا تو میری ناتجربہ کاری کے باعث، لہٰذا میرا فرض ہے کہ ان کی رقم انھیں واپس کروں۔ چنانچہ یہ ڈٹے رہے اور دو سال میں تجارت سے اتنا روپیہ کما لیا کہ سب شرکا کی پائی پائی واپس کر دی اور اس طرح بقول ان کے "اپنا مُنہ کالا ہونے سے بچا لیا"۔

ان دو ناخوشگوار تجربوں کے بعد انھوں نے فیصلہ کر لیا کہ تصنیف و تالیف سب سے زیادہ مفید اور بے ضرر کام ہے۔ لیکن ابھی یہ منزل کچھ دُور تھی۔

رام پور کا ریاستی کتاب خانہ اپنی بعض خصوصیات کے لحاظ سے بے نظیر ہے۔ اس کی داغ بیل دراصل نواب محمد سعید خاں کے عہد (۱۸۴۰ - ۱۸۵۶ء) میں پڑی۔ وہ تخت نشینی سے پہلے انگریزی علاقے میں ذمہ دار عہدوں پر فائز رہ چکے تھے۔ ملازمت کے دَوران میں انھیں یوپی کے عموماً اور دلّی کے متعدد اصحابِ علم سے خصوصاً ملنے کا اتفاق ہوا تھا۔ اس سے ان کے دل میں علم اور کتاب کی محبت پیدا ہوئی۔ جب خدا نے انھیں والیِ ریاست بنایا، تو انھوں نے اس شوق کو عملی جامہ پہنایا اور اس کتاب خانے کی بنیاد رکھی۔ باہر سے متعدد خوشنویس آئے، جنھوں نے ان کے لیے نایاب کتابوں کی نقلیں تیار کیں۔

ان کے فرزند اکبر فردوس مکان نواب یوسف علی خاں ناظمؔ نے علم کی محبت گویا ورثے میں پائی تھی۔ وہ شعر بھی کہتے تھے۔ اس میں غالبؔ سے مشورہ رہا اور ان کے علاوہ اسیرؔ سے بھی اصلاح لی۔ ان کے عہد میں بھی بہت کتابوں کا اضافہ ہوا لیکن کتاب خانے پر اصلی بہار ان کے بیٹے اور جانشین خلد آشیاں نواب کلب علی خاں کے عہد میں آئی۔ انھیں بچپن سے علم و ادب سے بہت دلچسپی تھی۔ اُردو اور فارسی دونوں زبانوں کے کئی دیوان ان سے یادگار ہیں۔ انھوں نے ہزاروں کتابیں خرید کر کتاب خانے میں داخل کیں۔ اب پُرانا

توشہ خانہ جہاں آج تک کتابیں رکھی رہی تھیں، ناکافی ہوگیا۔ لہٰذا اسے وہاں سے ایک نئی عمارت میں منتقل کیا گیا۔ پھر ایک نئی عمارت تعمیر ہوئی، جس کا افتتاح مرحوم نواب حامد علی خاں نے ۳۱ مارچ ۱۸۹۲ء کو کیا۔ شروع سے اس کتاب خانے کی دیکھ بھال کے لیے ایک منصرم رہا ہے۔ چنانچہ نواب خلد آشیاں کے عہد میں یہ خدمت غالباً منشی امیر مینائی مرحوم کے سپرد تھی۔ حکیم اجمل خاں دہلوی مرحوم بھی بعہدِ نواب حامد علی خاں ۱۸۹۶ء سے ۱۹۰۳ء تک اس کے افسرِ اعلیٰ رہے، اگرچہ اس زمانے میں منصرمی کا عہدہ حافظ احمد علی خاں شوق کے سپرد تھا۔

اس وقت یہاں پندرہ ہزار تو صرف خطی نسخے ہی ہیں اور ایک ہزار کے قریب تصاویر ان کے علاوہ مخطوطات میں عجیب و غریب نوادر ہیں؛ ان سے متعلق تفصیل سے لکھنے کا یہ محل نہیں۔ مختصراً یہ کہ عربی اور فارسی کے چھ چھ ہزار قلمی نسخے ہیں، اردو کے تقریباً ڈیڑھ ہزار، ہندی اور سنسکرت کے ایک ہزار۔ اور تو اور تمل کے بھی ڈیڑھ سو نسخے ہیں۔ ترکی اور پشتو کے پچاس ہیں۔ ۱۹۵۷ء میں ریاست لوہارو کا کتاب خانہ بھی یہاں منتقل ہوگیا تھا، اس کے لیے 'لوہارو سیکشن' الگ رکھا گیا ہے؛ اس میں بھی تقریباً تین سو مخطوطات ہیں۔

تقریباً ۲۷ ہزار مطبوعہ کتابیں ان کے علاوہ ہیں۔ (لوہارو سیکشن کی ساڑھے تین ہزار ان پر مستزاد) ان میں سب سے زیادہ تعداد اردو کتابوں کی ہے، یعنی تقریباً سترہ ہزار۔

حافظ احمد علی شوق رام پوری کو پڑھنے لکھنے اور تصنیف و تالیف کا شوق تھا۔ تذکرۂ کاملانِ رام پور انھیں کی تالیف ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر وہ کتابوں اور تذکروں کو کھنگال کر اور مختلف لوگوں سے مل کر حالات جمع نہ کرتے، تو یہ سارا مواد ضائع ہوگیا ہوتا۔ لیکن شوق مرحوم صرف ناظمِ کتاب خانہ ہی نہیں تھے، بعض اور کام بھی ان کے سپرد تھے، اس کے علاوہ وہ نواب صاحب کے مصاحب بھی تھے۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں وہ خود کتاب خانے کی دیکھ بھال اور اس کی ترقی پر اتنی توجہ دینے سے قاصر تھے، جس کا یہ مستحق تھا۔ اس لیے انھوں نے اپنے صاحبزادے شجاعت علی خاں کو اپنے نائب کی حیثیت سے کتاب خانے کی نگرانی کے لیے مقرر کر رکھا تھا۔ نواب سر حامد علی خاں کا ۱۹۳۰ء میں انتقال ہوگیا اور ان کی جگہ ان کے فرزندِ ارجمند موجودہ والیِ رام پور نواب رضا علی خاں تخت نشین ہوئے۔ انھوں نے

تھوڑی مدت تک تو اس انتظام میں دخل نہ دیا، لیکن پھر موقع دیکھ کر شوق صاحب کو پنشن پر ملازمت سے سبکدوش کر دیا۔ ان کے صاحبزادے کی چونکہ ریاست کی طرف سے تقرری ہی نہیں ہوئی تھی وہ اس پر خود بخود معزول ہو گئے۔

اب نواب صاحب بالقابہ نے مولوی نجم الغنی خاں رام پوری کو ناظم کتاب خانہ مقرر کیا۔ مولوی صاحب موصوف پرانے طرز کے تعلیم یافتہ عالم تھے۔ انھوں نے بڑی ہمہ گیر طبیعت پائی تھی۔ اس کا ثبوت۔ ان کی کتابوں کے موضوعات کے تنوع سے ملتا ہے۔ تاریخ، مذہب، طب، ادب، عروض، معانی و بیان، سلوک و تصوف، وغیرہ علوم میں ان کی بیسیوں ضخیم تصنیفات موجود ہیں۔ وہ بجا طور پر فخرِ رام پور ہیں انھی علمی خدمات کے اعتراف میں انھیں ریاست کی طرف سے سو روپیہ مہینا وظیفہ بلاخدمت ملتا تھا۔

لیکن کتاب خانے کی نظامت کے لیے انتظامی قابلیت بھی درکار تھی۔ اور مولوی نجم الغنی خاں مرحوم اپنے تمام علم و فضل کے باوجود اس سے بالکل عاری تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کتاب خانے کا نظام بالکل تباہ ہو گیا۔ ادھر ریاست کے مختلف محکموں کے جو نئے افسر مقرر ہو رہے تھے، ان کی تعلیم جدید طریقے پر ہوئی تھی اور وہ جانتے تھے کہ مغربی ممالک میں کتاب خانوں کی کیا اہمیت ہے اور ان کی تنظیم و ترتیب کن اصولوں پر کی جاتی ہے۔ یہ افسر چاہتے تھے کہ رام پور کا کتاب خانہ بھی اسی طرح منظم کیا جائے۔ اس کی فہرستیں نہ صرف اُردو میں بلکہ انگریزی میں بھی مرتب کی جائیں تاکہ مغربی دنیا کو معلوم ہو کہ یہاں کتنے قیمتی مخطوطے محفوظ ہیں۔ یہ کام مولوی نجم الغنی خاں مرحوم کے بس کا نہیں تھا۔ ان کی تعلیم پرانے نہج پر ہوئی تھی اور وہ انگریزی سے بالکل نابلد تھے۔ آخر فیصلہ ہوا کہ اس اسامی پر کوئی انگریزی خواں رکھا جائے، جو کتاب خانے کی جدید تنظیم کر سکے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے انگریزی اخباروں میں اشتہار شائع کرایا گیا کہ کتاب خانے کی نظامت کی جگہ کے لیے ایک مناسب شخص کی ضرورت ہے، جو عربی، فارسی اور انگریزی تینوں زبانیں جانتے ہوں۔ مشاہرہ حسبِ لیاقت و تجربہ ڈھائی سو سے تین سو روپیہ تک ہوگا۔ عرشی صاحب نے بھی اس اسامی کے لیے درخواست بھیج دی۔

جو درخواستیں موصول ہوئیں ان میں ایک صاحب پی ایچ ڈی تھے۔ دو تین ڈبل ایم اے، بلکہ ایک انگریز بھی تھے۔ تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔ قصہ کوتاہ، بڑی حیل و حجت کے بعد، ۳۱ جولائی ۱۹۳۲ء کو یہ ناظم کتاب خانہ مقرر ہو گئے، اور آج تک اسی عہدے پر فائز ہیں۔ انھوں نے اپنے زمانۂ نظامت میں

یہاں کیا تبدیلیاں کیں اور کونسی اصلاحیں رائج کیں، یہ ایک طویل کہانی ہے اور یہاں اس تفصیل میں جانے کا موقع نہیں۔

تصنیف وتالیف

عرشی صاحب کا تصنیف وتالیف کا شوق بہت قدیم ہے۔ ان کی سب سے پہلی تحریر ایک مقامی واقعے سے متعلق تھی۔ عرشی صاحب کے بچپن میں رام پور میں ایک ڈاکو بھین خاں نامی نے بہت اودھم مچایا تھا۔ بالآخر وہ ۲۴ اگست ۱۹۱۱ء کو پولیس سے مقابلہ کرتے ہوئے عین شہر کے اندر مارا گیا، اور اس طرح امن پسند رعایا کو اس کے مظالم سے نجات ملی۔ عرشی صاحب نے ہوش سنبھالا، تو اپنے بڑے بوڑھوں (بلکہ بڑی بوڑھیوں) سے اس کے افسانے سُنے۔ حقیقت ہی کچھ کم دلچسپ نہیں تھی، اس پر زیبِ داستاں کے لیے جو حاشیہ آرائی ہوئی ہوگی، اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اس وقت ان کی عمر یہی ۱۱۔۱۲ سال کی تھی۔ انھوں نے جب یہ ساری باتیں سنیں، تو قدرتاً ان پر بہت اثر ہوا۔ آؤ دیکھا نہ تاؤ، تمام واقعات "بھین خان ڈاکو کا واقعہ" کے عنوان سے قلم بند کردیے۔ نہ صرف یہی بلکہ اس میں نثر کے ساتھ دو ایک جگہ شعروں کا بھی اضافہ کیا۔ ان میں کا ایک شعر انھیں آج تک یاد ہے:

چھوڑ دو لہو ولعب، مشغول ہو علم وادب　　　　علم کے تم یہ مزے اے صاحبو، پاؤگے سب

ان کی پہلی تصنیفی کوشش جو شائع ہوئی، پنجاب یونیورسٹی کے بی اے کے نصاب کی عربی کتاب کا اردو ترجمہ تھا۔ یہ کام انھوں نے لاہور کے مشہور تاجرِ کتب اور ناشر شیخ مبارک علی کی فرمائش پر کیا۔ اپنے لاہور کے قیام کے دوران میں ان کے تعلقات شیخ صاحب موصوف سے بہت دوستانہ ہو گئے تھے۔ اس زمانے میں لاہوری دروازے کے اندر شیخ مبارک علی کی مختصر دکان کی حیثیت کسی ادبی انجمن، سے کم نہیں تھی۔ شہر بھر کے چوٹی کے مصنف اور شاعر یہاں جمع ہوتے تھے۔ ادبی نوک جھونک، لطیفے، افسانے، شعر وشاعری، غرض کچھ عجیب دلربا ادبی فضا تھی۔ عرشی صاحب بھی ان مجلسوں میں حاضری دینے لگے۔ اپنی کم سنی کے باعث یہ گفتگو میں حصہ تو کم ہی لیتے تھے، لیکن ان جلسوں کی باتوں اور بحثوں نے ان کی خداداد قابلیت اور ذہانت کو صیقل ضرور کردیا۔ اور ظاہر ہے کہ صاحبِ خانہ شیخ مبارک علی سے بڑی دوستی اور بے تکلفی ہوگئی۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ انھوں نے ان سے بی اے کے عربی کورس کے ترجمے کے لیے کہا اور انھوں نے یہ کام کوئی معاوضہ لیے بغیر کر دیا۔

اس کے بعد انھوں نے بھی فرمائش ایف اے کے عربی نصاب سے متعلق کی۔ انھوں نے یہ کام بھی کر دیا لیکن اس کتاب سے ان کی تصنیفی زندگی کی ایک اور شق وابستہ ہے۔

اس عربی کتاب میں کسی مصری کے سفرنامۂ حجاز کا اقتباس بھی شامل تھا مصنف نے سفرنامے کے ضمن میں حضرت رسول کریمؐ، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے چیدہ حالات بھی لکھے تھے۔ حضرت عمرؓ کے ذکر میں ان کے تین خط نقل ہوئے تھے: ایک میں کسی فوجی جرنیل کو ہدایات دی ہیں، دوسرے میں کسی جج کو مقدمات کے فیصلہ کرنے سے متعلق کچھ مشورہ ہے، اور تیسرے میں کسی جگہ کے حاکم کو مالیانۂ زمین وصول کرنے سے متعلق احکام ہیں۔ خطوں کے نقل کرنے کے بعد ان مصری مصنف یا حاجی نے لکھا تھا کہ آج بھی کسی جرنیل یا جج یا حاکم ضلع کو ان سے بہتر ہدایات اور مشورے نہیں دیے جا سکتے۔

ان خطوط کو پڑھ کر عرشی صاحب بہت متاثر ہوئے۔ انھوں نے طے کیا کہ حضرت عمرؓ کے تمام خطوط جمع کیے جائیں۔ بعد کو ان میں توسیع کر کے ان کے خطبات اور حکیمانہ اقوال بھی اسی پروگرام میں شامل کر لیے اور کتاب کا نام 'فصل الخطاب' تجویز کیا۔ گزشتہ ۴۰-۵۰ برس میں انھوں نے اس کام کی تکمیل کے لیے خدا معلوم کیا کیا اور کہاں کہاں سے مواد جمع کیا ہے۔ خود رامپور کا کتاب خانہ جتنا بلند پایہ ہے، وہ اصحاب نظر سے مخفی نہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے کلکتے اور پٹنے کا سفر کیا اور وہاں کے ذخیروں سے استفادہ کیا ہے کسی زمانے میں وہ اس کام کی تکمیل کے لیے مصر جانے کے لیے پر تول رہے تھے، بلکہ جب میں وہاں مقیم تھا، تو ایک مرتبہ انھوں نے لکھا کہ عنقریب آنے والا ہوں۔ پھر خدا معلوم، کیا رکاوٹ پیش آگئی کہ وہ سفر نہ کر سکے۔ یہ کام جو انھوں نے اپنی جوانی میں، اور اپنی تصنیفی زندگی کے آغاز میں شروع کیا تھا، آج تک مکمل نہیں ہوا، حالاں کہ سینکڑوں صفحات کا مسودہ لکھا پڑا ہے۔

۱۹۲۸ء یا ۱۹۲۹ء کی بات ہے کہ مولانا سید ہاشم ندوی رحمۃ جن کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، پہلی مرتبہ رامپور تشریف لائے۔ دائرۃ المعارف عثمانیہ، حیدرآباد کی طرف سے کوئی کتاب چھپنے والی تھی۔ وہ اس کا رامپوری مخطوطے

سے مقابلہ کرنے کی غرض سے یہاں آئے تھے۔ عرشی صاحب ان ایام میں مطالعے کے لیے باقاعدگی سے کتاب خانے میں حاضری دیا کرتے تھے۔ یہیں مولانا ہاشم سے ملاقات ہوئی۔ ملاقات نے دوستی کی شکل اختیار کر لی۔ (اسی کا نتیجہ تھا کہ انھوں نے بعد کو ان کی سفارش ناظم ندوۃ العلماسے کی اور یہ سفیر مقرر ہوئے، جس کا ذکر گزر چکا ہے)، عرشی صاحب نے انھیں مخطوطات کے مقابلے اور تصحیح کا کام کرتے دیکھا تو ان کے دل میں بھی گدگدی ہوئی کہ میں بھی کوئی اس طرح کا کام کروں۔ چونکہ تجربہ نہیں تھا، اس لیے ڈرے کہ اگر کوئی بڑا کام ہاتھ میں لیا، تو خدا معلوم اس کی تکمیل کتنا وقت لے لے۔ لہٰذا ٹوہ ہوئی کہ کوئی مختصر مخطوطہ دستیاب ہو جائے۔ حسنِ اتفاق سے رامپور ہی کے کتاب خانے میں مطلوبہ چیز مہیا ہو گئی۔ یہاں ابو عبید القاسم بن سلام ہروی بغدادی کا ایک مختصر رسالہ "کتاب الاجناس" کے نام سے محفوظ ہے۔ عرشی صاحب نے اسے لے لیا۔ اس کا دوسرا نسخہ تو کہیں تھا نہیں، اسی وحید نسخے کے متن کی جوہری کی صحاح وغیرہ کی مدد سے تصحیح کی، ضروری حواشی لکھے اور مسودہ ہاشمی صاحب کے حوالے کیا کہ اگر ممکن ہو، تو اسے دائرۃ المعارف کی طرف سے شائع کروا دیں۔ مولانا اسے اپنے ساتھ حیدرآباد لیتے گئے، لیکن دائرۃ المعارف نے اسے شائع کرنے سے معذرت کر دی۔ آخر یہ رسالہ نظرِ ثانی کے بعد کتاب خانۂ رامپور کی مطبوعات میں شامل ہوا، بلکہ اس سلسلے کا آغاز ہی اس سے ہوا۔

عرشی صاحب کی نگارشات کی فہرست آگے آ رہی ہے۔ یہاں ان کے طریقِ کار سے متعلق چند لفظ لکھ دینا کافی ہو گا۔ اردو میں کتابیں بہت بے پروائی سے لکھی جایا کرتی تھیں، اور صورتِ حال اب بھی کچھ بہتر نہیں، یہاں تک کہ خطی نسخوں کے چھاپنے میں بھی کسی محنت اور اہتمام کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ کبھی کسی قلمی کتاب کے تمام نسخوں کے جمع کرنے کی کوشش نہیں ہوتی تھی۔ متن میں جن اشخاص کے نام ہوتے، ان سے متعلق کوئی معلومات فراہم نہیں کی جاتی تھیں۔ غرض کہ حواشی لکھنے کا رواج ہی نہیں تھا۔ عرشی صاحب نے ۱۹۳۷ء میں "مکاتیبِ غالب" شائع کی اور اس پہلی کتاب ہی نے انھیں ہمارے محققین کی صفِ اوّل میں نمایاں مقام پر پہونچا دیا۔ یہ خطوط ستر پچھتر برس سے کتاب خانۂ رامپور میں پڑے تھے، لیکن کسی نے ان کی طرف توجہ نہ کی؛ اور میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ اچھا ہی ہوا کہ ان کی طرف کسی کا دھیان نہیں گیا، ورنہ کوئی اناڑی "ڈاکٹر" انھیں غلط سلط چھاپ دیتا۔ اور یوں یہ ہمیشہ کے لیے غارت ہو جاتے۔ عرشی صاحب نے انھیں زندۂ جاوید

کردیا۔ پھر جس اہتمام سے یہ کتاب شائع ہوئی، وہ بجائے خود اُردو طباعت میں سنگِ میل کا درجہ رکھتی ہے۔ اس پہلو سے اگر کوئی کتاب اس کا مقابلہ کرسکتی ہے، تو وہ عرشی صاحب ہی کا شائع کردہ 'انتخابِ غالب' ہے۔ اُردو میں اتنی حسین کتاب آج تک شائع نہیں ہوئی۔

یوں اُردو میں تحقیقی کام کرنے والے تو بہت ہیں، لیکن ایسے جن کا کام درخورِ اعتنا بھی ہو یا جس میں زندہ رہنے کی صلاحیت ہو، ان کے نام ایک ہاتھ کی انگلیوں سے بھی کم ہیں۔ ایسے میں ظاہر ہے کہ ان کے سامنے کسی اردو محقق کی مثال تو ہو نہیں سکتی تھی، لے دے کے ایک شبلی تھے، جو کسی درجے میں ان کے معیار پر پورے اتر سکتے تھے۔ زمانہ پچھلے پچاس برس میں ان سے بھی کہیں آگے نکل گیا ہے۔ پس اس صورت میں انھیں بیشتر اپنے ہی زورِ بازو پر اعتماد کرنا پڑا۔ اپنے عربی اور فارسی کے ذوق اور مطالعہ کی بدولت وہ مستشرقین کے کام اور طریقِ کار سے بخوبی واقف ہیں؛ بروکلمان اور براؤن کے وہ خاص طور پر مداح ہیں۔ نولڈیکے کی تحریریں انھوں نے خود تو نہیں پڑھیں، لیکن ظاہر ہے کہ ان سے متعلق بھی کافی سنا ہے۔ ان سب عوامل نے ان کو متاثر کیا ہے اور ان کی یہ خواہش رہی ہے کہ کسی سے پیچھے نہ رہیں۔ ان کی تحریر میں جو سادگی اور نرمی ملتی ہے یہ حالی کی دین ہے۔ وہ سخت سے سخت اختلافِ رائے اور تنقید کے وقت بھی اپنی فطری صلح پسندی اور سلامت روی کی سطح سے نیچے نہیں اتر سکتے۔

وہ اُردو، فارسی، عربی تینوں زبانوں پر یکساں قدرت رکھتے ہیں۔ اردو میں ان کا کام اتنا ہے کہ کسی سے مخفی نہیں۔ دستور الفصاحت کے تمام حواشی فارسی میں ہیں۔ تفسیر الوسفیانؒ ثوری کو عربی میں مرتب کیا ہے؛ یہ دیدہ زیب ٹائپ میں ابھی پچھلے دنوں شائع ہوئی ہے۔ انھوں نے کوئی کام قدرِ دوم کا نہیں کیا۔ ان کی اصابتِ نظر کی یہ بہت بڑی دلیل ہے کہ بیشتر کاموں میں ان کے پاس کوئی نمونہ نہیں تھا۔ انھوں نے "خود کوزہ گر و خود گِل کوزہ" کے مصداق آپ ہی اپنے لیے راہ بنائی اور آپ ہی اسے روشن کیا، جس سے ان کے بعد کے آنے والے ہدایت پا رہے ہیں، اور پاتے رہیں گے۔

عرشی صاحب پتھر کی چھپائی کے خلاف ہیں۔ اس میں شبہہ نہیں کہ اس میں بہت نقائص ہیں۔ کتابت غیر ہموار

ہوتی ہے۔ کوئی لفظ بڑا، کوئی چھوٹا۔ پروف کی تصحیح بھی ٹائپ میں زیادہ آسانی سے ہو سکتی ہے۔ اپنی اسی پسند کی خاطر انھوں نے کتاب خانے کی ملازمت سے قبل ایک مرتبہ اُردو ٹائپ رائٹر بیچنے کا کاروبار بھی کیا تھا، اگرچہ وہ ناتجربہ کاری کی نذر ہو گیا، اور اسے بہت نقصان اٹھانے کے بعد بند کرنا پڑا۔ حسنِ اتفاق دیکھیے، کہ عرشی صاحب کی بیشتر کتابیں ٹائپ ہی میں چھپی ہیں۔

شعرگوئی

عرشی جو آج ان کا علَم بن گیا ہے، دراصل ان کا تخلص ہے۔ شعرگوئی کا مادّہ ان میں بچپن سے تھا، چنانچہ اوپر ان کے بچپن کا ایک شعر نقل کر آیا ہوں، جو انھوں نے "بھین خان ڈاکو کا واقعہ" میں لکھا تھا۔ مدرسۂ مطلع العلوم کی تعلیم کے دوران میں بھی ایک مرتبہ چند شعر کہنے کا اتفاق ہوا، لیکن مولانا ہزاروی نے کچھ ایسے انداز میں چشم نمائی کی کہ اس کے بعد انھوں نے شعرگوئی گویا ترک ہی کر دی۔

ان کے ایک ماموں تھے مولوی احمد جان خاں؛ یہ پیشے کے لحاظ سے وکیل تھے۔ شعر بھی کہتے اور آثر تخلص کرتے تھے۔ نواب خلد آشیاں کلب علی خاں مرحوم کے ایک بیٹے شبیر علی خاں عرف ننھے صاحب سے ان کے مراسم بہت دوستانہ بلکہ بے تکلفانہ تھے۔ ان صاحبزادے کا ۱۹۳۱ء میں انتقال ہوا۔ یہ بھی شعر کہتے تھے۔ تخلص شبیر تھا اور داغ کے شاگرد تھے۔ وہ سال میں دو ایک مشاعرے اچھے خاصے پیمانے پر ضرور کرتے تھے۔ عرشی صاحب ان مشاعروں میں اپنے ماموں کے ساتھ جاتے اور مختلف شعرا کا کلام سنتے۔ ننھے صاحب خود بھی اچھے شاعر تھے اور ان کا پڑھنے کا انداز بڑا پُرسوز اور دل دوز تھا۔ انھوں نے اپنی ساری جاداد اپنے ہاتھوں تباہ کر لی تھی اور بڑی عُسرت اور تنگدستی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ اگرچہ وہ موسیقی جانتے تھے لیکن پڑھتے تحت اللفظ تھے۔ ان کی پُردرد آواز اور حسبِ حال اشعار؛ یوں معلوم ہوتا تھا کہ فریاد کر رہے ہیں۔ سننے والے ان کا کلام سن کر آبدیدہ ہو ہو جاتے تھے۔ عرشی صاحب کا بچپن کا زمانہ، یہ ان مجلسوں سے خاص طور پر متاثر ہوئے؛ اور ننھے صاحب کا کلام سننے سے یہ ہوا کہ ان کی شاعرانہ صلاحیت مردہ نہ ہو سکی۔ اگرچہ اس زمانے میں انھوں نے کچھ کہا نہیں، لیکن شعر سے بکلّی قطع تعلق بھی نہ ہو سکا۔

ستمبر ۱۹۲۳ء میں یہ لاہور گئے۔ اسی سال ڈاکٹر وجاہت حسین عندلیب شادانی بھی بی اے کی تعلیم حاصل کرنے لاہور پہنچے اور اتفاق سے اسی مکان میں مقیم ہو گئے، جہاں مولانا شاداں بلگرامی مرحوم کے ساتھ عرشی صاحب رہتے تھے۔ ان کا آپس میں ارتباط بڑھا اور بیشتر خالی وقت ایک دوسرے کی صحبت میں گزرنے لگا۔ عندلیب شادانی خوش ذوق شاعر ہیں، اس پر خوش گلو بھی۔ حافظہ بھی بلا کا پایا ہے، اردو فارسی اساتذہ کے ہزاروں اچھے شعر یاد ہیں۔ طبیعت باغ و بہار اس پر مستزاد۔ غرض یہ ماحول شعر گوئی کے لیے بیحد ساز گار تھا۔

ایک دن شام کو یہ کمرے پر اکیلے تھے۔ وقت کاٹنے کو کوئی رسالہ اٹھالیا، جس میں جوش ملیح آبادی کی ایک غزل چھپی تھی۔ مطلع اور مقطع تھا:

آنکھیں ہتھیلیوں سے مَل، نیند ہے چشمِ ناز میں بھر دے حنا کا رنگ بھی نرگسِ نیم باز میں

دیکھنا، ٹوٹنے کو ہے جوش کا دل بھی عنقریب ذکر تھا کل یہ حسن کے خلوتیانِ راز میں

بعض اوقات انسان کی انفعالی کیفیت ایسی ہوتی ہے کہ اس پر معمولی بات بھی بہت اثر کرتی ہے، حالاں کہ عام حالات میں وہ اسے کسی توجہ کا مستحق خیال نہیں کرے گا۔ آپ نے بعض جگہ اولیا اللہ کے وجد و کیف کے حالات دیکھے ہوں گے کہ فلاں بزرگ کو قوالی کی مجلس میں حال آگیا، اور انھوں نے کسی خاص شعر کو متواتر پڑھوایا اور اسی کو سنتے سنتے ان کا مرغِ روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گیا۔ جوش کی یہ غزل بھی عرشی صاحب کے لیے دیوانے کی بَڑ ثابت ہوئی۔ دس پندرہ منٹ کے اندر ہی ان کے ذہن میں شعر کلبلانے لگے، اور انھوں نے اسی زمین میں دو تین شعر کہہ لیے۔ مطلع تھا:

آشنا نیاز آگیا اُس کے ہجومِ ناز میں عشق کا تذکرہ ہوا خلوتیانِ راز میں

دو ایک دن میں غزل پوری کر لی، لیکن کسی سے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اور قیامِ لاہور کے سال بھر میں کچھ زیادہ کہا بھی نہیں، بمشکل سے دو تین غزلیں ہوئی ہوں گی۔

جب یہ رام پور واپس آئے اور ان کے ماموں احمد جان خاں اثر مرحوم کو ان کے ذوقِ شعر گوئی کا علم ہوا، تو انھوں نے اصرار کر کے ان سے کلام سنا اور پسند کیا؛ حوصلہ افزائی کی اور اپنے دوستوں سے بھی اس کا

ذکر کیا۔ چنانچہ جب صاحبزادہ ننھے صاحب نے مندرجہ صدر مطلع سنا تو کہا کہ مصرع ثانی میں 'عشق کا تذکرہ' کی جگہ 'تذکرۂ وفا' بنا دیجیے۔ انھوں نے اصلاح قبول کر لی۔

ابتدائی کلام میں انھوں نے تخلص تاج اختیار کیا تھا۔ ہوا یہ کہ ان کی ایک ماموں زاد بہن انھیں امتیاز بھائی کی جگہ تاج بھائی کہا کرتی تھیں۔ لاہور کے سید امتیاز علی تاج کا نام بھی مشہور ہو چکا تھا، اس لیے انھوں نے بے تکلف یہ تخلص رکھ لیا۔ مگر سال ایک بعد دل میں اندیشہ گزرا کہ سید امتیاز علی تاج کا نام اتنا مشہور ہے، کہیں لوگ میرے کلام کو ان سے منسوب نہ کر دیں۔ چنانچہ تاج ترک کر کے تخلص عرشی رکھ لیا۔ یہ تخلص کچھ ایسا مشہور ہوا ہے کہ آج لوگ ان کے نام سے زیادہ اسے استعمال کرتے ہیں۔

عرشی صاحب نے کسی سے اصلاح نہیں لی۔ جو کچھ کہا، خود ہی اس پر غور کر لیا۔ اگر کہیں کوئی تبدیلی ضروری معلوم ہوئی، تو کر لی، ورنہ شعر کو جوں کا توں رہنے دیا۔ کلام کی مقدار اچھی خاصی ہے۔ زیادہ توجہ غزل کی طرف ہے۔ چند نظمیں اور رباعیاں بھی کہی ہیں، لیکن ان کی تعداد آٹے میں نمک کے برابر ہے۔

وہ مشاعروں میں شریک نہیں ہوتے، رسالوں میں اپنا کلام چھپوانے کو بھی پسند نہیں کرتے۔ کبھی کبھی ان کی غزل کہیں چھپ جاتی ہے، تو یہ بھی استثنائی صورت ہے۔ کہتے ہیں کہ دیوان شائع کرنے کا میرا کوئی ارادہ نہیں، کیونکہ مجھے اپنا کلام خود پسند نہیں۔ اساتذہ کا کلام پڑھ پڑھ کے ذوقِ شعری کچھ ایسا بلند ہو گیا ہے کہ مجھ میں ویسا کلام کہنے کی صلاحیت نہیں اور چونکہ خود اس درجے کا شعر کہہ نہیں سکتا، پھر اس کلام کی اشاعت سے کیوں اپنے آپ کو بدنام کروں!

نگارشاتِ عرشی

مرتبہ

اکبر علی خاں ایم اے

کتاب خانۂ رضائیہ

رام پور

اکبر علی خان

نگارشاتِ عرشی

۱۔ کتب و رسائل

(۱) مطبوعہ

(الف) اُردو

۱ مکاتیبِ غالب

(سنۂ اشاعتِ اول ۱۹۳۷ء۔ حجم: ۲۲۰ صفحات۔ طباعت: نسخ ٹائپ مطبع: قیمہ، بمبئی)

غالب کے وہ خطوط جو انھوں نے فردوس مکان نواب یوسف علی خاں ناظم اور ان کے جانشین خلد آشیان نواب کلب علی خاں کے نام لکھے تھے، مبسوط مقدمے اور حواشی کے ساتھ۔ اس کے اب تک سات ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔ اب اس کی ضخامت ۱۷۴ صفحات ہے۔ خطوط میں بھی اضافہ ہوا ہے اور حواشی میں بھی۔ آخری ایڈیشن ۱۹۴۹ء میں چھپا۔

۲ نظام نامہ

(۱۹۴۰ء۔ حجم ۱۴ صفحات۔ طباعت: نسخ ٹائپ۔ مطبع: لطیفی پریس، دہلی)

کسی زمانے میں رام پور میں علمی، ادبی کاموں کے لیے ایک نیم سرکاری ادارہ "رضا اکاڈمی" کے نام سے قائم کرنے کی تجویز ہوئی تھی۔ یہ کتابچہ اسی کے قواعد و ضوابط پر مشتمل ہے۔

۳ رودادِ افتتاح

(۱۹۴۱ء۔ حجم ۸+۴ صفحات۔ پتھر کی چھپائی۔ مطبع: ناظم پرنٹنگ پریس، رامپور و لطیفی پریس، دہلی)

مذکور الصدر ادارے کی رسمِ افتتاح ۲ مارچ ۱۹۴۱ء کو ادا ہوئی؛ یہ اسی کی روداد ہے۔ اس کے آخر میں شاہ سلیمان مرحوم کا مقالہ "نظریۂ اضافیت" بھی شامل ہے۔

۴ ترجمۂ مجالسِ رنگین

مشہور ریختی گو شاعر رنگین (ف ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء) کی فارسی کتاب کا اردو ترجمہ۔ یہ ۱۹۴۲ء میں رامپور کے اخبار "ناظم" میں بالاقساط شائع ہوا تھا۔ حواشی اور مقدمے کے ساتھ الگ سے شائع ہونے والا ہے۔

۵ انتخابِ غالب

(۱۹۴۳ء۔ حجم ۴+۲۴۴ صفحات۔ طباعت: نسخ ٹائپ۔ مطبع: قیمہ، بمبئی)

غالب کے اردو اور فارسی کلام کا انتخاب جو انھوں نے نواب کلب علی خاں کو ۱۸۶۶ء میں بھیجا تھا۔ اس کے ساتھ بھی مقدمہ اور حواشی ہیں، اردو میں شاید اتنی خوبصورت کتاب آج تک نہیں چھپی۔

۶ نادراتِ شاہی از شاہ عالم ثانی

(۱۹۴۴ء۔ حجم: ۳۲۸ صفحات۔ طباعت: نسخ ٹائپ۔ مطبع: ہندوستان پرنٹنگ ورکس، رام پور)

خاندانِ مغلیہ کے مظلوم بادشاہ جلال الدین شاہ عالم ثانی (ف ۱۲۲۱ھ/۱۸۰۶ء) کا فارسی، ہندی اور اُردو دیوان۔ دنیا شاہ عالم کے ہندی کلام سے پہلی مرتبہ اسی کتاب کے ذریعے سے روشناس ہوئی۔ شروع میں تفصیلی مقدمہ ہے۔

۷ اللہ اور رسول کیسے مسلمان پسند کرتے ہیں!

(۱۹۴۸ء۔ حجم ۲۴ صفحے۔ پتھر کی چھپائی۔ مطبع: مصطفیٰ پریس، رام پور)

قرآن اور حدیث کی رُو سے اچھے انسان کی صفات بیان کی گئی ہیں۔

۸ سلکِ گوہر از انشا

(۱۹۴۸ء۔ حجم: ۴۰ صفحات۔ طباعت: نسخ ٹائپ۔ مطبع: اسٹیٹ پریس۔ رامپور)

میر انشا اللہ خاں انشا کی ایک کہانی جو صنعتِ مہملہ (غیر منقوطہ) میں لکھی گئی ہے۔ اس کا وحید خطی نسخہ کتاب خانۂ رضائیہ، رام پور میں تھا۔ اسی کو مقدمے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے

۹ کہانی رانی کیتکی کی از انشا

یہ انشا کی مشہور کتاب کا دوسرا ایڈیشن ہے، جسے مولانا عرشی نے کتاب خانۂ رضائیہ، رام پور کے دو خطی نسخوں کی مدد سے مرتب کیا تھا۔ یہ کتاب انجمن ترقی اردو (پاکستان) کی طرف سے شائع ہوئی ہے، اور اس پر غلطی سے مرتب کی جگہ مولانا عبد الحق کا نام چھپ گیا ہے۔

۱۰ محاوراتِ بیگمات از رنگینؔ

(مشمولہ اردو ادب، علی گڑھ اشاعت جولائی/دسمبر ۱۹۵۲ء۔ حجم ۳۲ صفحات۔ نامی پریس، لکھنؤ)

سعادت یار خاں رنگینؔ کے دیوانِ ریختی کے آخر میں عورتوں کے مخصوص محاوروں اور الفاظ کی فہرست ہے۔ کتاب خانۂ رضائیہ میں خان آرزو کی نوادر الالفاظ کا ایک ایسا نسخہ ہے، جس میں دس پانچ الفاظ کی کمی بیشی کے ساتھ رنگینؔ کی فہرست کے سارے الفاظ موجود ہیں۔ مولانا عرشی نے نوادر الالفاظ اور دیوانِ ریختی دونوں کی تشریحات کو سامنے رکھ کر اختلافِ نسخ اور مزید تحقیقی حواشی کے ساتھ اسے مرتب کیا ہے۔

۱۱ دیوانِ غالبؔ (نسخۂ عرشی)

(۱۹۵۸ء۔ حجم: ۶۳۲ صفحات۔ طبع: نسخ ٹائپ۔ مطبع: ہندوستان پرنٹنگ ورکس، رام پور)

غالبؔ کا تمام اُردو کلام، تاریخی ترتیب سے مرتب کیا گیا ہے۔ کام کی بنیاد اس نسخے پر رکھی گئی ہے، جو غالبؔ نے خود لکھوا کر ۱۸۵۰ء میں نواب ناظم کی خدمت میں پیش کیا تھا۔ شروع میں مفصل مقدمہ اور آخر میں مبسوط حواشی ہیں۔ اس کتاب پر مولانا عرشی کو ۱۹۶۱ء میں ساہتیہ اکادمی کا انعام ملا تھا۔

۱۲ اردو اور افغان

(۱۹۶۰ء۔ حجم: ۱۰۸ صفحات۔ طبع: پتھر (لیتھو)، مطبع: شاہین برقی پریس، پشاور)

مولانا نے ۱۹۴۶ء میں جامعۂ ملیہ اسلامیہ، دلی کے جشنِ سیمیں کے موقع پر ایک مقالہ "اُردو پر پشتو کا اثر" کے عنوان سے پڑھا تھا۔ یہ کتاب مزید معلومات اور تشریحات کے اضافے سے وہی مقالہ ہے۔ اس میں اس نظریے کی تائید میں دلائل فراہم کیے گئے ہیں کہ اُردو کی تشکیل میں افغانستان اور پشتو کا حصہ عربی، فارسی، ترکی سے کسی لحاظ سے کم نہیں۔

(ب) فارسی

۱۳ دستور الفصاحت از حکیم احمد علی یکتا لکھنوی

(۱۹۴۳ء۔ حجم: ۲۷۰ صفحات۔ طباعت: نسخ ٹائپ۔ مطبع: ہندوستان پرنٹنگ ورکس، رامپور)

حکیم یکتا لکھنوی نے اس نام سے اُردو زبان کی صرف و نحو، معانی و بیان، عروض و قافیہ وغیرہ پر ایک کتاب انشا کی دریائے لطافت سے بھی پہلے لکھی تھی۔ اس کے آخری باب میں اس نے ۷۵ اُن شاعروں کے حالات لکھے تھے، جن کے کلام سے اس نے متنِ کتاب میں استناد کیا تھا۔ مولانا عرشی نے یہاں اس آخری باب کو سیر حاصل حواشی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ شروع میں مطبوعہ اور غیر مطبوعہ تذکروں پر ایک مبسوط مقدمہ لکھا ہے۔

۱۴ فرہنگِ غالب

(۱۹۴۷ء۔ حجم: ۲۰۶ صفحات۔ طباعت: لیتھو۔ مطبع: ناظم برقی پریس، رام پور)

غالب کو لغات سے ہمیشہ دلچسپی رہی۔ ان کی تصنیفات میں سینکڑوں الفاظ کے معانی سے متعلق بحث ہے۔ مولانا عرشی نے اس کتاب میں یہ تمام معلومات جمع کر دی ہیں۔ اس طرح گویا غالب کی ایک نئی کتاب مرتب ہو گئی ہے۔ دیباچے میں ہندوستانی لغت نویسوں کی فہرست اور ان کے کام کا جائزہ لیا گیا ہے۔

۱۵ وقائع عالم شاہی از کنور پریم کشور فراقی

فراقی شاہِ عالم ثانی کا معاصر اور اس کے لشکر میں اچھے عہدے پر فائز تھا۔ جب شاہ عالم نے مرہٹوں کی

سرکوبی کے لیے چڑھائی کی ہے، تو فراقیؔ شاہی لشکر کے ساتھ تھا۔ ان ایام میں اس نے یہ روزنامچہ قلم بند کیا، جو اس عہد کی تاریخ کا بیش بہا ماخذ ہے۔ مولانا عرشی نے اس پر مفصل مقدمے اور حواشی کا اضافہ کیا ہے۔

۱۶ **تاریخِ محمدی** از میرزا محمد حارثی بدخشی دہلوی

(۱۹۶۰ء - حجم : ۳۲۸ صفحات - طباعت : نسخ ٹائپ مطبع : ہندوستان پرنٹنگ ورکس، رامپور)

مصنف نے ۱ھ سے ۱۱۶۱ھ تک کے مشاہیر کی وفیات قلم بند کی تھیں۔ مولانا عرشی نے اس کے اُس حصے کو اپنے روایتی اہتمام سے مرتب کیا ہے، جس میں ۱۱۰۱ھ سے ۱۱۶۱ھ تک کے اکابر و اعاظم کا ذکر ہے۔ اس حصے کا مصنف کے اپنے ہاتھ کا مخطوطہ کتاب خانۂ رضائیہ میں محفوظ ہے۔

۱۷ **تاریخِ اکبری** المعروف بہ **تاریخِ قندھاری**

(۱۹۶۲ء - حجم : ۳۴۶ صفحات - طباعت : نسخ ٹائپ مطبع : ہندوستان پرنٹنگ ورکس، رامپور)

عہدِ اکبری کے ایک درباری کی لکھی ہوئی یہ تاریخ، اس عہد کے حالات سے متعلق نہایت معتبر اور موثق ماخذ ہے۔ اس کا دوسرا خطی نسخہ کیمبرج میں ہے۔ مولانا عرشی نے دونوں نسخوں کو سامنے رکھ کر متن تیار کیا اور مفید حواشی کے ساتھ اسے شائع کر دیا۔

(ج) **عربی**

۱۸ **کتاب الاجناس** لابی عبید القاسم بن سلام الہروی البغدادی

(۱۹۳۸ء - حجم : ۷۶ صفحات - نسخ ٹائپ - مطبع : قیمہ، بمبئی)

ابی عبید القاسم (ف ۲۲۴ھ / ۸۳۸ء) نے اس میں کئی سو ایسے الفاظ جمع کیے ہیں، جن کے کئی مختلف معنی ہیں۔ مولانا عرشی نے تصحیحِ الفاظ کے علاوہ آخر میں غریب الحدیث کے رامپوری نسخے سے اسی انداز کے اور بہت سے الفاظ کا اضافہ کر دیا ہے۔

۱۹ **دیوان الحادرۃ** لقطبۃ بن اوس بن محصن المازنی الفزاری الغطفانی

(۱۹۴۹ء حجم : ۲۸ صفحات بشمول جرنل ایشیاٹک سوسائٹی، بمبئی۔ طباعت : نسخ ٹائپ مطبع : قیمہ، بمبئی)

قُطبہ جاہلی شاعر ہے۔ یہ دیوان پچھلی صدی میں ایک جرمن مستشرق ڈاکٹر انگلمن نے شائع کیا تھا۔ مولانا عرشی نے رام پور، لندن اور قاہرہ کے نسخوں کو سامنے رکھ کر اس کی تصحیح کی ہے، اور بعض دوسرے ماخذوں سے اس میں کچھ اشعار کا اضافہ کیا ہے۔

۲۰ **لامیۃ الہند** للقاضی عبدالمقتدر بن محمود بن سلیمان الشریحی الکندی الدہلوی

(مشمولہ مجلۃ ثقافۃ الہند، دہلی۔ ستمبر ۱۹۵۰ء۔ ضخامت: ۹ صفحات۔ نسخ ٹائپ۔ مطبع: قیمہ بمبئی)

قاضی عبدالمقتدر نے یہ قصیدہ الطغرائی کے لامیۃ العجم کے جواب میں لکھا تھا۔ یہاں اسی کا تعارف کرایا گیا ہے۔

۲۱ **الدالیہ** للشیخ احمد التانیسری

(مشمولہ مجلہ ثقافۃ الہند دہلی جون ۱۹۵۲ء۔ صفحات ۴۔ نسخ ٹائپ۔ مطبع: قیمہ بمبئی)

شیخ احمد تھانیسری عربی کے قادر الکلام شاعر تھے۔ تیمور نے جب ۸۰۱ھ/۱۳۸۹ء میں دلی فتح کی، تو ان سے ملاقات کی اور تعظیم و تکریم سے پیش آیا۔ تیمور کے جانے کے بعد انھوں نے کالپی میں سکونت اختیار کی اور ساری عمر عبادتِ الٰہی اور درس و تدریس میں گزار دی۔ بعد انتقال وہیں دفن بھی ہوئے۔ انھیں کا یہ دالیہ قصیدہ اختلافِ نسخ کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

۲۲ **دیوان ابی محجن** لعمرو بن حبیب الثقفی الصحابی

(ستمبر ۱۹۵۲ء۔ حجم ۴۸ صفحات (مشمولہ مجلۃ ثقافۃ الہند، دہلی)۔ نسخ ٹائپ۔ مطبع: قیمہ بمبئی)

عمرو بن حبیب صدرِ اسلام کا شاعر ہے، ۳۰ھ میں فوت ہوا۔ وہ خمریات کا بلند پایہ شاعر تسلیم کیا گیا ہے۔ مولانا عرشی نے تمام قدیم نسخوں کو سامنے رکھ کر اسے مرتب کیا ہے، اور کچھ مزید اشعار نئے ماخذوں سے بہم پہنچائے ہیں۔

۲۳ **الامثال السائرہ من شعر المتنبی**

لابی قاسم الصاحب اسمٰعیل بن عباد الطالقانی وزیر فخر الدولہ الدیلمی

(مشمولہ مجلۃ ثقافۃ الہند، دہلی، دسمبر ۱۹۵۲ء و مارچ، جون، ستمبر ۱۹۵۳ء۔ حجم: ۵۰ صفحات۔ نسخ ٹائپ۔ مطبع: قیمہ بمبئی)

یہ متنبّی کے ان اشعار کا مجموعہ ہے، جو ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں۔ مرتب پہلے متنبّی کا مخالف تھا، پھر اتنا مدّاح بن گیا کہ اس نے یہ کتاب تالیف کی، وہ متنبّی کا معاصر بھی ہے، جس سے متنبّی کے کلام کی شہرت اور مقبولیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

۲۴ **تفسیر القرآن الکریم** للامام سفیان بن سعید بن مسروق الثوری الکوفی

امام سفیان ثوری (ف ۱۶۱ھ/۷۷۸ء) کی تفسیر کی اشاعت علمی دنیا کا قابلِ فخر کارنامہ ہے۔ مولانا عرشی ہی نے اس تفسیر کا سورۂ بقرہ سے سورۂ طور تک کا نامکمل مخطوطہ کتاب خانۂ رضائیہ میں دریافت کیا اور اب اسے پورے اہتمام اور حواشی کے ساتھ شائع کر دیا ہے۔ یہ کتاب وزارتِ تعلیم حکومت ہند کے تعاون سے شائع ہوئی ہے۔

(د) انگریزی

۲۵ **فہرست مخطوطات عربی کتاب خانۂ رضائیہ، رام پور**

(۱۹۶۳ء۔ صفحات: ۶۷۰۔ مطبع: ہندوستان پرنٹنگ ورکس، رام پور)

اس فہرست میں قرآن کریم اور حدیث نبوی سے متعلق ۱۴۳۰ خطی نسخوں کا ذکر ہے۔ کتاب خانے میں عربی کے چھ ہزار سے زائد مخطوطات ہیں۔ بقیہ جلدیں زیرِ ترتیب ہیں۔ (اسی طرح فارسی اور اردو مخطوطات کی فہرستیں بھی زیر ترتیب ہیں)

(ہ) درسیات

۲۶ اُردو ترجمہ بی اے عربی کورس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

(قبل ۱۹۲۸ء) یہ ترجمہ شیخ مبارک علی تاجر و ناشر کتب، لاہور نے شائع کیا تھا۔

۲۷ اُردو ترجمہ ایف اے عربی کورس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

۱۹۲۸ء۔ حجم: ۱۵۸ صفحات۔ طباعت: لیتھو۔ مطبع کریمی، لاہور

یہ بھی شیخ مبارک علی تاجر کتب، لاہور نے شائع کیا تھا۔

(۲) غیر مطبوعہ

(الف) اُردو

۱ دیوانِ مومن

اس کی ترتیب و تدوین اسی نہج پر ہوئی ہے، جو دیوان غالب (نسخۂ عرشی) کا مابہ الامتیاز ہے۔ اس کی بنیاد اس قلمی نسخہ دیوانِ مومن مخزونہ کتاب خانۂ رضائیہ، رام پور پر رکھی گئی ہے، جس کے حاشیے میں جگہ جگہ خود مومن کے قلم سے اشعار اور غزلوں کا اضافہ ہوا ہے۔

۲ انتخابِ ناظم

غالب و اسیر کے شاگرد فردوس مکان نواب یوسف علی خاں ناظم والیِ رام پور (ف ۱۸۶۵ء) کے کلام کا نمائندہ انتخاب مع مبسوط مقدمہ۔

۳ اشاریۂ اودھ کیٹیلاگ

ڈاکٹر الواس اشپرنگر کی مرتبہ "اودھ کیٹیلاگ" کی کتابوں اور اشخاص کا اشاریہ۔ اسمائے کتب کی حد تک یہ کام مکمل ہو چکا ہے۔

۴ خطاطی کی تاریخ

یہ کام ابھی مکمل نہیں ہوا۔

۵ فہرستِ مخطوطاتِ اُردو کتاب خانۂ رضائیہ، رام پور

یہ فہرست کئی جلدوں میں ہوگی، پہلی جلد جس میں مندرجۂ ذیل فنون کے مخطوطات پر تفصیلی نظر ڈالی گئی ہے، مکمل ہو چکی ہے، اور عنقریب شائع ہوگی:

قرآن مجید، تجوید، تفسیر، حدیث، اوراد، کلام (الف)، عقائد، کلام (ب)، ردود، فرق، مذاہب

فقہ، اصولِ فقہ، فرائض، سلوک وآداب، عیسائیت، ہندو دھرم، منطق، حکمت، ہیئت، ہندسہ، مساحت، موسیقی، طبِ یونانی، طبِ انگریزی، آیورویدک، تشریح، بیطرہ، کیمیا، نجوم، مسمریزم، رمل، سیاست واخلاق، آداب الحرب، صنعت و حرفت، تاریخِ عالم، تاریخِ ایشیا (الف۔ ہندستان) — نوابانِ ہندستان، روہیلہ، رام پور، اودھ، بنارس، راجپوتانہ، الور، وسطی ہندستان، بھوپال — تاریخِ ایشیا (ب)، ترکستان، چین — تاریخِ یورپ، سیرۃ النبی، تذکرہ (ائمہ، وزرار، صوفیہ، شعرا)، سفرنامہ، جغرافیہ، املا، لغت، قواعد، بلاغت، انتقاد، عروض، انشا۔

(ب) فارسی

۶ **تاریخِ بابری** از زین الدین خوانی وفائی

یہ تزکِ بابری کے بعد اس دور کی اہم ترین تاریخ ہے۔ اس کا مصنف زین الدین خوانی المتخلص بہ وفائی بابر کا معاصر بلکہ اس کے ہاں صدر کے عہدے پر مامور تھا۔ بابر نے توزک میں اُس کا ذکر کیا۔ اس وقت تک اس کے تین خطی نسخوں کا پتا چلا ہے۔ ایک کتاب خانۂ رضائیہ رام پور میں ہے، دوسرا برٹش میوزیم لندن میں اور تیسرا کتاب خانۂ ملی، پیرس میں۔ مولانا عرشی نے اپنے متن کی بنیاد ان تینوں نسخوں پر رکھی ہے۔ اور یہ کتاب وزارتِ تعلیم حکومتِ ہند کی سرپرستی میں شائع ہو گی۔

۷ **نفائس المآثر** از میر علار الدولہ قزوینی

یہ عہدِ اکبری کے شعرا کا تذکرہ ہے جو ان کے معاصر میر علار الدولہ قزوینی نے ۹۸۲ھ میں مرتب کیا تھا۔ یہ اس عہد کی علمی، ادبی اور سماجی تاریخ کا بے بہا مآخذ ہے۔ کتاب خانۂ رضائیہ کے علاوہ علی گڑھ کے نسخے سے بھی متن کی تصحیح وترتیب میں مدد لی جائے گی۔

۸ **تحفۃ الہند** از مرزا خان ابن فخر الدین احمد

مصنف اورنگ زیب عالمگیر کا معاصر اور اس کے بیٹے جہاندار شاہ کا متوسّل ہے۔ اس نے اس کتاب میں

ہندی زبان کے علمِ لسان، عروض، معانی و بیان، موسیقی، کوک شاستر، فراست الید، وغیرہ پر بڑی قیمتی معلومات جمع کردی ہیں۔ ہندی صرف ونحو پر یہ پہلی کتاب ہے۔ اس پر نظرِ ثانی کا کام باقی ہے۔

۹ باغِ دو در

غالب نے اپنی وفات سے پہلے سبد چین کا دوسرا ایڈیشن اس نام سے مرتب کیا تھا۔ اس میں فارسی نظم و نثر دونوں شامل ہیں۔ مولانا عرشی نے اس پر مفصل حواشی قلم بند کیے ہیں۔

۱۰ مکاتیبِ غالب

غالب کے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ فارسی خطوط کو تاریخی ترتیب سے جمع کرکے ان کے متن کی متعدد مآخذ سے تصحیح کی گئی ہے۔

۱۱ مسودۂ قاطع برہان

غالب نے برہانِ قاطع کے جس نسخے کے حاشیے پر اپنے اعتراض لکھے تھے، وہ اب کتاب خانۂ رضائیہ، رامپور میں آگیا ہے۔ اسے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غالب نے قاطع برہان میں اپنے تمام اعتراض شامل نہیں کیے، اور حسبِ ضرورت ان کی زبان وغیرہ میں بھی تبدیلی کی تھی۔ اس کتاب میں ان تمام حواشی کو جمع کرکے، ان پر تبصرہ اور محاکمہ کیا گیا ہے۔

(ج) عربی

۱۲ فصل الخطاب لعمر بن الخطاب

یہ چار حصوں پر مشتمل ہے: (۱) سوانح حیات، جو حضرت عمرؓ سے بصیغۂ متکلم مروی ہیں۔ (۲) خطبات۔ تاریخی ترتیب ہے اور ہر خطبے کے شروع میں موقع اور مقصد کا بیان ہے۔ (۳) خطوط۔ مختلف مکتوب الیہم کے خطوط تاریخی ترتیب سے جمع کیے ہیں۔ مکتوب الیہم کے حالات بھی شاملِ کتاب ہیں۔ اگر وہ خط بھی مل گیا، جس کا جواب حضرت عمرؓ کی طرف سے جارہا تھا، تو اسے بھی حاشیے میں نقل کردیا ہے۔ (۴) حکیمانہ اقوال

ترتیب بلحاظ مطالب۔

۱۳ شواہد القرآن للامام ابن جریر الطبری

امام طبری نے اپنی مشہور تفسیر میں استناد و استشہاد کے لیے کما قال الشاعر لکھ کر ہزارہا اشعار درج کیے ہیں، اس کتاب میں ان تمام اشعار کے قائلین کی تخریج کی گئی ہے اور کوشش ہر جگہ یہ رہی ہے کہ ماخذ اور مرجع قدیم تر ہو۔ نیز استفادے کا دائرہ وسیع تر کرنے کی خاطر تفسیر طبری کے وہ تمام حصے بھی التقاط کر لیے گئے ہیں، جہاں یہ شعر وارد ہوئے ہیں۔ اس طرح اب یہ کتاب اہلِ ادب اور قرآن کے طالب علم ہر دو کے لیے یکساں مفید ہے۔ یہ کتاب سات جلدوں میں ہے۔

۱۴ دیوان النمر

النمر بن تولب العکلی (متوفی تقریباً ۱۴ھ/۶۳۵ء) کے اشعار کا مجموعہ جو قدیم کتابوں سے مرتب کیا گیا ہے۔

۱۵ کتاب المقصور والممدود لابی زکریا یحییٰ بن زیاد بن عبداللہ الفراء الکوفی

اس کتاب میں الفرّاء (ف ۲۰۷ھ/۸۲۲ء) نے الف مقصورہ اور الف ممدودہ پر ختم ہونے والے بہت سے الفاظ جمع کیے ہیں۔ دنیا میں اس کتاب کے صرف ایک اور نسخے کا ترکیا میں پتا چلا ہے۔

۱۶ رسالۃ فی اختلاف الملل فی الالوہیۃ والامامۃ

لنشوان بن سعید بن نشوان الحمیری الیمنی

یہ دراصل نشوان حمیری (ف ۵۷۳ھ/۱۱۷۸ء) کی کتاب شرح رسالۃ الحور العین سے مقتبس ہے، جس میں اسلامی اور غیر اسلامی فرقوں کے معتقدات کی تشریح ہے۔ حواشی میں دوسرے ماخذوں سے اقتباس دے کر موضوع کو مکمل کر دیا گیا ہے۔

(د) درسیات

۱۷ شکرستان (۲ حصے)

۱۹۴۰ء میں انجمن حمایتِ اسلام، لاہور کی فرمائش پر چھٹے اور ساتویں درجوں کے فارسی نصاب کے لیے یہ کتابیں لکھی گئی تھیں۔

۱۸ لڑکے لڑکیوں کے لیے اُردو کورس (چھ چھ حصے)

۱۹۴۰ء ہی میں یہ پورا نصاب بھی انجمنِ حمایتِ اسلام، لاہور کے لیے مرتب کیا گیا تھا۔

۱۹ رسولِ اکرم

نوعمر بچوں کے لیے رسولِ اسلام صلعم کی سیرت

۲۰ راہِ ہدایت (۳ حصے)

اسلامی تعلیمات پر بچوں کے لیے کتابیں

۲۱ مرقاۃ الادب (۳ حصے)

عربی سکھانے کے لیے سلسلہ

۲۲ مرقاۃ العربیہ

عربی زبان کی صرف و نحو

۲۳ تعلیم الفرقان

قرآن کریم پڑھانے کے لیے آسان اسباق

۲۔ مضامین و مقالات

(۱) مطبوعہ

(الف) اُردو

۱ **صحیح مسلم کا ایک قدیم نسخہ ہندوستان میں** — معارف، اعظم گڈھ۔ اگست ۱۹۳۰ء

کتاب خانۂ رضائیہ، رام پور میں صحیح مسلم کا ایک ۸۷۰ھ کا مکتوبہ نسخہ ہے، اس کا تعارف کرایا ہے؛ نیز اس خیال کی تردید کہ صحاح کے نسخے شیخ عبدالحق محدّث دہلوی سفرِ حجاز سے واپسی پر ۱۰۰۰ھ میں لائے تھے۔

۲ **خاقانیِ ہند علّامہ آصفی نظامی رامپوری** — نگار، لکھنئو۔ ستمبر ۱۹۳۰ء

دورِ آخر کے فارسی شاعر آصفی کا تعارف اور ان کے کلام پر مبسوط تبصرہ اور اساتذۂ ایران سے موازنہ۔

۳ **رباعیاتِ خیام کا ایک نادر نسخہ** — معارف، اعظم گڈھ۔ اکتوبر/دسمبر ۱۹۳۰ء

ایک نئے خطی نسخے کا تعارف جس کی ۲۵۰ رباعیوں میں سے ۵۰ مطبوعہ نسخوں میں نہیں ملتی ہیں، اور بقیہ بھی بڑی حد تک مختلف المتن ہیں۔

۴ **شاہی کتاب خانے کے آلاتِ ہیئت** — معارف، اعظم گڈھ۔ ستمبر ۱۹۳۳ء

ذخیرۂ رام پور کے آلاتِ ہیئت کا تعارف۔

۵ **نواب الٰہی بخش خان معروف** — نیرنگ، دہلی۔ جنوری فروری ۱۹۳۴ء

دہلی کے مشہور صوفی شاعر کے حالات و کمالات کا سرسری جائزہ۔

۶ **شبلی کی دو غیر مطبوعہ تحریریں** — معارف، اعظم گڈھ۔ اکتوبر ۱۹۳۴ء

۱۸۸۸ء میں مولانا شبلی نے کتاب خانۂ رام پور کی تنظیم و ترتیب سے متعلق ایک یادداشت قلم بند کی تھی۔ اس کے ۲۵ سال بعد جب وہ رام پور تشریف لائے، تو کتاب خانے کی کتابِ معائنہ پر اپنی رائے لکھی۔ انہی دونوں تحریروں کو پیش کیا ہے۔

۷ **شیخ گدائی کنبوہ** — اورینٹل کالج میگزین، لاہور۔ نومبر ۱۹۳۴ء

عہدِ اکبری کے مشہور شاعر کے دیوان مخزونۂ کتاب خانۂ رام پور کا تعارف۔ شاعر کی حیات اور شاعری پر تبصرہ۔

۸ قانونِ شیخ کا پہلا مطبوعہ نسخہ معارف، اعظم گڑھ۔ دسمبر ۱۹۳۴ء

کتاب خانۂ رام پور میں شیخ الرئیس کے قانون کا ایک ۱۱۳۱ھ/۱۸-۱۷۱۹ء کا مکتوبہ نسخہ ہے۔ اس کے ترقیمے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی مطبوعہ نسخے کی نقل ہے، جس سے ثابت ہوا کہ اٹھارویں صدی کے آغاز میں عربی کتابیں ٹائپ میں چھپ رہی تھیں۔

۹ امام سفیان ثوری کے سوانح حیات اور ان کی تصنیفات

معارف، اعظم گڈھ، اگست، ستمبر ۱۹۳۵ء

۱۰ سمعانی اور اس کی کتاب الانساب

سالانہ رویداد ادارۂ معارف الاسلامیہ، لاہور ۱۹۳۶ء

تاج الاسلام ابو سعد عبدالکریم بن محمد سمعانی (ف ۵۶۲ھ/۱۱۶۶ء) کی حیات اور تصانیف کا تفصیلی بیان؛ بالخصوص ان کی کتاب الانساب کی علمی اور تاریخی اہمیت کی نشاندہی۔

۱۱۔ امام ابن حزم ظاہری اور ان کی کتاب الانساب

سالانہ رویداد ادارہ معارف الاسلامیہ، لاہور ۱۹۳۸ء

امام ابو محمد بن حزم ظاہری کی سیرت و آثار کا بیان، اور ان کی جمہرۃ النسب کا تفصیلی جائزہ۔

۱۲ رباعیاتِ عمر خیام مرصاد العباد میں معارف، اعظم گڈھ۔ فروری ۱۹۴۱ء

ان رباعیوں کی قرأت جو نجم الدین ابو بکر رازی ہمدانی کی مرصاد العباد من المبدأ والمعاد (تصنیف ۶۲۰ھ) میں خیام سے منسوب ہیں۔

۱۳ غالب کی ایک غیر معروف فارسی مثنوی نگار، لکھنؤ۔ مئی ۱۹۴۱ء

غالب کے منظوم ترجمۂ دعاء الصباح کا تعارف اور مثنوی کا پورا متن۔

۱۴ ظہور الاسرار نامی اور مطہر کرٹہ معارف، اعظم گڈھ۔ جولائی، اگست ۱۹۴۱ء

نظامی کی مثنوی مخزن الاسرار کی ایک شرح ظہور الاسرار کے نام سے مطبع نولکشور سے شائع ہوئی تھی جس کے دیباچے میں شارح کا نام ظہور الحسن بٹھوری بتایا گیا ہے۔ اس مضمون میں ثابت کیا گیا ہے کہ یہ انتساب غلط ہے اور دراصل یہ شرح بدرالدین مطہر بن قوام بن رستم بن محمود البلخی الکرئی نے ۷۹۰ھ میں لکھی تھی۔ نیز یہ بھی بتایا ہے کہ مطہر کرئی اور عہدِ فیروز شاہی کے شاعر مطہر کرٹہ ایک ہی شخص ہیں۔

۱۵ قواعدِ اُردو کی ایک غیر معروف کتاب دستور الفصاحت

اُردو (سہ ماہی)، دہلی۔ جنوری ۱۹۴۲ء

حکیم احمد علی یکتا کا تفصیلی تعارف اور جائزہ۔ (اب اس کتاب کا آخری باب تذکرۃ الشعرا سے متعلق انھوں نے الگ شائع کر دیا ہے)

۱۶ یادِ پاستاں (تاریخِ محمدی اور اس کے مؤلف کے احوال و آثار) معارف، اعظم گڈھ، اگست ۱۹۴۲ء

تاریخِ محمدی کے مؤلف میرزا محمد حارثی بدخشی کے احوال و آثار شرح و بسط سے لکھے ہیں۔ یہ گویا تاریخِ محمدی کا دیباچہ ہے۔

۱۷ دیوانِ غالب اردو کے ابتدائی نسخے جامعہ، دہلی۔ ستمبر ۱۹۴۲ء

دیوان کے جو پانچ ایڈیشن غالب کی زندگی میں چھپے تھے، ان کا بیان۔

۱۸ مرزا غالب کی اصلاحیں نگار، لکھنؤ۔ اکتوبر ۱۹۴۲ء

نواب ناظم والیِ رام پور اور صاحبزادہ عباس علی خاں بیتاب رام پوری کے کلام پر غالب کی اصلاحوں سے متعلق تفصیلی گفتگو۔

۱۹ مولانا شبلی کے دو غیر مطبوعہ خط معارف، اعظم گڈھ۔ دسمبر ۱۹۴۲ء

مولانا کے دو خط کتاب خانۂ رام پور میں ہیں۔ ایک حکیم اجمل خاں دہلوی کے نام اور دوسرا حافظ احمد علی خاں شوق رامپوری کے — ان کا تعارف اور متن۔

۲۰ تدوینِ اشعارِ غالب معین الادب، لوہارو۔ جون ۱۹۴۴ء

غالب کے اُردو اور فارسی کلام کی تدوین و ترتیب کے ادوار۔

۲۱ نسخۂ حمیدیہ کے چند اغلاط مجلۂ عثمانیہ، حیدرآباد (۱۷ : ۱) ۱۹۴۵ء

مطبوعہ نسخے کا قلمی نسخۂ بھوپال سے مقابلہ، اور مطبوعہ نسخے کے اغلاط کی نشاندہی

۲۲ نجم النسفی معارف، اعظم گڑھ۔ مارچ، اپریل، جون ۱۹۴۶ء

احوال و آثار

۲۳ زرنوجی کا نظامِ تعلیم و تعلم تعلیم جدید، رامپور۔ اپریل ۱۹۴۶ء

برہان الاسلام زرنوجی (ف چھٹی صدی ہجری) کے رسالے "تعلیم المتعلم طریق التعلم" کا جائزہ اور مسلمانوں کی

تعلیمی مسائل سے دلچسپی کا بیان۔

۲۴ اقبال و آرزوے نایافت برہان، دہلی۔ جون ۱۹۴۶ء

رومی کے 'انسان' کی صفات کلام اقبال سے۔

۲۵ ہندوستان کے عربی فارسی کتب خانے

برہان، دہلی۔ مئی ۱۹۴۷ء

۲۶ کتاب خانۂ رامپور جامعہ، دہلی۔ جولائی ۱۹۴۷ء

مختصر تاریخ اور اس کی کمیت و کیفیت کے لحاظ سے اہمیت۔

۲۷ اسلام میں تجارت کا درجہ روزنامہ آغاز، رام پور۔ ۲۷، ۲۸ فروری ۱۹۴۸ء

۲۸ پشتو میں تذکیر و تانیث اورینٹل کالج میگزین، لاہور۔ مئی ۱۹۴۸ء

اُردو کے وہ عربی فارسی الفاظ جو پشتو کے ذریعے سے یہاں آئے، ان کی تذکیر و تانیث میں پشتو ہی کا تتبع کیا جاتا ہے۔ آخر میں پشتو اور اُردو کے تعلق پر تحقیقی کام کی ترغیب دلائی ہے۔

۲۹ وفا رامپوری۔ ایک گمنام شاعر برہان، دہلی۔ فروری ۱۹۴۹ء

عبدالہادی خاں وفا (ف ۱۹۱۶ء) کا تفصیلی تعارف اور انتخاب کلام۔

۳۰ غالب کی شعر گوئی اور ان کے دواوین علی گڑھ میگزین (غالب نمبر) ۱۹۴۹ء

غالب کی شاعری کے تین دوروں — اردو کے دو اور ان کے درمیان فارسی کا ایک — اور اُردو اور فارسی کے دیوانوں کی پہلی اشاعت کی کیفیت پر تفصیلی بحث۔

۳۱ کتاب خانے کے آداب ہفتہ وار نئی روشنی، دہلی۔ یکم فروری ۱۹۴۹ء

۳۲ اُردو زبان کی بناوٹ میں افغانوں کا حصہ معارف، اعظم گڑھ، مارچ تا مئی ۱۹۴۹ء

اُردو پر پشتو اثرات سے تفصیلی بحث کی گئی ہے۔

۳۳ خطِ نستعلیق ہفتہ وار نئی روشنی۔ یکم جنوری ۱۹۵۰ء

خطِ نستعلیق کی تاریخ، خصوصیات، ارتقا اور مشہور خطاطوں کے مختصر حالات۔

۳۴ غالب کے فارسی خطوط: ایک نئی تحقیق ماہِ نو، کراچی۔ فروری ۱۹۵۰ء

پنج آہنگ کا متن اصل سے مختلف ہے۔ ضرورت ہے کہ زیادہ سے زیادہ اصلی خطوط مہیا کیے جائیں، تاکہ

معلوم ہو کہ غالب نے طباعت کے وقت ان میں کیا حذف و اضافہ کیا۔

۳۵ سودا کا ایک قصیدہ — اُردو ادب، علی گڈھ۔ جولائی ۱۹۵۰ء

کلیاتِ سودا کے شروع میں ایک طویل قصیدہ ہے :

کیا حضرت سودا نے کی، اے مصحفی! القصیر — کرتا ہے جو ہجو اس کی تو ہر صفحے میں تحریر

اس سے متعلق مختلف نظریے ہیں، کہ یہ کس کا کہا ہوا ہے۔ یہاں ثابت کیا گیا ہے کہ یہ بندرابن راقم کا ہے۔

۳۶ دیوانِ مخلص کا ایک نادر نسخہ — برہان، دہلی۔ ستمبر ۱۹۵۰ء

رام پوری نسخے کا تعارف جس میں حواشی خود انند رام مخلص کے قلم سے ہیں۔

۳۷ انند رام مخلص کے اُردو شعر — معاصر، پٹنہ (حصہ ۱) مئی ۱۹۵۱ء

انند رام مخلص کے ۳۳ اُردو شعر پیش کیے ہیں۔

۳۸ غالب کی اپنے کلام پر اصلاحیں — آجکل، دہلی۔ فروری ۱۹۵۲ء

مختلف زمانوں میں غالب نے اپنے کلام کے متن میں جو تبدیلیاں کی ہیں، اس سے ان کے فنی ارتقار کا پتا چلتا ہے۔

۳۹ کچھ داغ کے بارے میں — خاور، ڈھاکا۔ مارچ ۱۹۵۳ء

داغ سے متعلق بہت سی نئی اور پرانی معلومات یکجا کر دی گئی ہیں۔

۴۰ کلیاتِ طالب آملی — برہان، دہلی۔ دسمبر ۱۹۵۳ء

کلیاتِ طالب آملی (ف ۱۰۳۵ھ) کے ان پانچ خطی نسخوں کا تعارف جو کتاب خانہ رضائیہ رام پور میں ہیں۔

۴۱ دیوانِ ابوطالب کلیم — برہان، دہلی۔ فروری ۱۹۵۴ء

کلیم کے مجموعۂ اشعار موجودہ کتاب خانۂ رضائیہ کا تعارف۔ یہ مجموعہ خود کلیم کے پاس رہ چکا ہے۔

۴۲ إنّهٗ مِن سُلَیمان — ریاض، کراچی۔ اپریل ۱۹۵۴ء

مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کے ۲۱ خطوط، جو انھوں نے مولانا عرشی کو لکھے تھے، مع حواشی، تمہید میں تعارف و ملاقات کا ذکر ہے۔

۴۳ شاعر کا قول و فعل — معیار، میرٹھ۔ (تنقید نمبر) ۱۹۵۴ء

مولانا عرشی کے نزدیک کسی شاعر کی سیرت اس کے کلام سے مرتب نہیں کی جا سکتی، ورنہ نتائج خلافِ حقیقت

بھی ہو سکتے ہیں۔ اس کی مثالیں دی ہیں۔

۴۴ **نہج البلاغہ کا استناد** فاران، کراچی۔ مئی ۱۹۵۴ء

اس خیال کی تردید کہ نہج البلاغۃ سید رضی کا جعل ہے؛ اس کتاب کی متعدد عبارتیں سید رضی سے قبل کے مصنف بھی حضرت علی سے منسوب کرتے آئے ہیں۔

۴۵ **ہندوستان کے چند مشہور موسیقار** آجکل (موسیقی نمبر) دہلی، اگست ۱۹۵۶ء

۴۶ **خطوطِ داغ** اُردو ادب، علی گڑھ، ستمبر ۱۹۵۶ء

۲۱ نئے غیر مطبوعہ خطوط مع حواشی پیش کیے گئے ہیں۔

۴۷ **ایک قلمی کتاب کی سرگذشت** نیا دور، لکھنؤ۔ نومبر ۱۹۵۶ء

بابر کے ترکی دیوان مخزونۂ کتاب خانۂ رضائیہ، رام پور کے سفر کی داستان کہ یہ کیسے یہاں پہنچا۔

۴۸ **کچھ غالب سے متعلق** آجکل، دہلی۔ فروری ۱۹۵۷ء

مختلف کتابوں سے کچھ نئی معلومات جمع کی گئی ہیں۔

۴۹ **مولانا فضلِ حق خیر آبادی اور ۱۸۵۷ء کا فتویٰ جہاد**

تحریک، دہلی۔ اگست ۱۹۵۷ء

اس خیال کی تردید کہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں مولانا فضلِ حق انگریزوں کے خلاف تھے، یا انھوں نے فتویٰ جہاد جاری کیا تھا۔

۵۰ **غالب کا دربار اور خلعت** ہفتہ وار دُورِ جدید (اردو نمبر)، دہلی۔ اگست ۱۹۵۷ء

بعدِ غدر، ۱۸۶۲ء میں دربار و خلعت کے اجرا کی داستان، خود غالب کی زبانی۔

۵۱ **غالب اور برہانِ قاطع** آجکل، دہلی۔ مارچ ۱۹۵۸ء

برہانِ قاطع کے اُس نسخے کا تعارف جس کے حاشیے پر زمانۂ غدر میں غالب نے اپنے اعتراض لکھے تھے، جو بعد کو قاطع برہان کی بنیاد بنے۔

۵۲ **قدیم اخبارات کی کچھ جلدیں** نوائے ادب، بمبئی۔ اپریل ۱۹۵۸ء

دہلی اُردو اخبار، احسن الاخبار، وغیرہ اخبارات سے زمانۂ غالب کی اہم خبریں جمع کی ہیں۔

۵۳ **اُردو شاعری پر غالب کا اثر** نیا دَور، لکھنؤ۔ مارچ ۱۹۵۹ء

۵۴ غالب کی چند نئی اُردو تحریریں — شاعر، بمبئی۔ مئی ۱۹۵۹ء

خان آرزو کی تصنیف موہبتِ عظمیٰ کے اس نسخے کا تعارف، جو غالب کے مطالعے میں رہا تھا اور جس میں جابجا انھوں نے اختلافی حواشی قلم بند کیے تھے۔ یہ حواشی اُردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ہیں۔ یہاں اس مضمون میں صرف اُردو کے حواشی کا ذکر ہے۔

۵۵ غالب کی کچھ نئی فارسی تحریریں — اُردوے معلیٰ (۱)، دہلی۔ ۱۹۶۰ء

موہبتِ عظمیٰ کے محولۂ فوق نسخے، نیز ابطالِ ضرورت (ٹیک چند بہار) اور مصطلحات شعرا (سیالکوٹی مل وارستہ)، پر غالب کی یادداشتیں جو فارسی زبان میں لکھی گئی تھیں۔

۵۶ انشا کی دو نادر کتابیں — نیا دور، لکھنؤ۔ اپریل ۱۹۶۰ء

انشا کی صنعتِ مہملہ میں کہانی سلکِ گوہر اور ان کے ترکی روزنامچے کا تعارف۔ دونوں کتابیں کتاب خانۂ رضائیہ رام پور میں ہیں۔

۵۷ دیوانِ غالب کا ایک اور نادر نسخہ — نقوش، لاہور۔ جون ۱۹۶۰ء

دیوانِ غالب (اُردو) کے ۱۸۳۹ء کے ایک مخطوطے کا تعارف، جو بدایوں میں ملا تھا۔

۵۸ غالب اور بُرہان — تحریک، دہلی۔ اپریل ۱۹۶۱ء

برہانِ قاطع کے محولۂ فوق نسخے (دیکھیے نمبر ۱۵) کے اُردو حواشی۔

۵۹ نسخۂ حمیدیہ اور بجنوری — نیا دور، لکھنؤ۔ مئی ۱۹۶۱ء

یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ڈاکٹر بجنوری نے محاسنِ کلامِ غالب لکھنے سے پہلے نسخۂ حمیدیہ نہیں دیکھا تھا۔

۶۰ طبقات الفقہا الشافعیۃ الوسطیٰ — مجلۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ۔ جون ۱۹۶۱ء

تاج الدین سبکی (ف ۷۷۱ھ/۱۳۷۰ء) کی مشہور کتاب کے ۷۴۵ھ کے ایک مخطوطے کا تعارف۔

۶۱ آداب المتعلمین اور طوسی — مجلۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ۔ جون ۱۹۶۱ء

ڈاکٹر یحییٰ خشاب مصری نے اس رسالے کا متن شائع کر کے اسے طوسی سے منسوب کر دیا ہے۔ مولانا عرشی نے بتایا ہے کہ یہ رسالہ طوسی کا نہیں، بلکہ زرنوجی کی کتاب تعلیم المتعلم، طریق التعلم کا خلاصہ ہے۔

۶۲ نسخۂ حمیدیہ کی اشاعت کا سال — ہماری زبان، علی گڑھ۔ ۸ اگست ۱۹۶۱ء

یہ ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا تھا۔

۶۳ دیوانِ ناسخ کا ایک اہم نسخہ — صحیفہ، لاہور۔ اکتوبر ۱۹۶۱ء

ناسخ کے دیوانِ دوم کے اس مخطوطے کا تعارف جو مصنف کا اپنا مسودہ تھا، اور اب کتاب خانۂ رضائیہ میں ہے۔

۶۴ کلیاتِ میر کا ایک نادر نسخہ — دہلی کالج میگزین، دہلی (میر نمبر) ۱۹۶۲ء

کلیاتِ میر کے ۱۸۳۱ء کے مخطوطے مخزونۂ کتاب خانۂ رضائیہ کا تعارف، اس میں چھؤں اُردو دیوان، دیوانِ فارسی، فیضِ میر اور ذکرِ میر شامل ہیں۔ مثنوی دریاے عشق کے ساتھ پورا قصہ اُردو نثر میں بھی شامل ہے، یہ نثر بھی اس مضمون میں نقل ہے۔

۶۵ دیوانِ غالب اُردو نسخۂ عرشی — نقوش، لاہور (نومبر) ۱۹۶۴ء

جناب مالک رام نے نسخۂ عرشی پر تبصرہ (مشمولہ فکر ونظر علی گڈھ۔ جنوری ۱۹۶۱ء) کرتے ہوئے اعتراض کیا تھا کہ ۱۸۵۷ء کے اس قلمی نسخے کو متن کی بنیاد نہیں بنانا چاہیے تھا، جو غالب نے نواب ناظم کی نذر کیا تھا۔ اس مضمون میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ یہی نسخہ دیوانِ غالب (اُردو) کا آخری ایڈیشن قرار دیا جاسکتا ہے۔

۶۶ غالب اور قاطع برہان۔ چند غیر مطبوعہ تحریریں — نیا دور، لکھنؤ۔ جنوری ۱۹۶۵ء

برہانِ قاطع پر غالب کے اعتراضات کی مزید قسط، جس میں ب پ ت کے الفاظ سے بحث کی گئی ہے۔

۶۷ غالب کی کچھ نئی تحریریں — ماہِ نو، کراچی۔ مارچ ۱۹۶۵ء

برہانِ قاطع پر غالب کے حواشی جو ردیفِ الف کے الفاظ پر فارسی میں لکھے گئے تھے

۶۸ دیوانِ مومن کا ایک نادر مخطوطہ — آجکل، دہلی۔ دسمبر ۱۹۶۵ء

مومن کے ذاتی نسخۂ دیوان مخزونۂ کتاب خانۂ رضائیہ، رام پور کا تعارف۔

(ب) عربی

۶۹ الامام الثوری وکتابہ فی التفسیر

تفسیرِ ثوری کا ذکر کتب کے سلسلے میں گذر چکا ہے۔ یہ مقالہ اسی موضوع سے متعلق دائرۃ المعارف، حیدرآباد کی سلور جبلی (۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء) کے موقع پر پڑھا گیا تھا اور انھیں کی طرف سے شائع ہوا تھا۔

۷۔ حولِ اخبار الزمان — ثقافۃ الہند، دہلی۔ جنوری ۶۱ ۱۹ء

مشہور مورخ مسعودی کے نام سے ایک کتاب اخبار الزمان شائع ہوئی ہے۔ اس مضمون میں ثابت کیا گیا ہے کہ یہ کتاب اخبار الزمان نہیں، بلکہ مسعودی ہی کی دوسری کتاب الاوسط کا ایک حصہ ہے۔

(ج) انگریزی

۱۔ THE INFLUENCE OF PASHTO ON URDU — مشمولہ سرجادو ناتھ سرکار تذکاری کتاب از شعبۂ تاریخ، پنجاب یونیورسٹی

SIR JADUNATH SARKAR COMMEMORATION VOLUME - 1965

(۲) غیر مطبوعہ

(الف) اردو

۱ توقیف گزاری — ۱۹۴۱ء

توقیف گزاری کے اصول اور علامتوں کا تفصیلی بیان، تاکہ انھیں اردو میں رائج کیا جا سکے۔

۲ سرگزشتِ غالب — ۱۹۴۶ء

غالب کی مستند سوانح ترتیب دی گئی تھی، لیکن اس کا مسودہ تلاش کے باوجود دستیاب نہیں ہوا۔

۳ غالب پر ایک گفتگو — فروری ۱۹۴۶ء

آل انڈیا ریڈیو دہلی پر خواجہ غلام السیدین صاحب کے ساتھ غالب سے متعلق ایک مباحثہ۔

۴ جو ہو ذوقِ یقیں پیدا — اپریل ۱۹۴۶ء

آل انڈیا ریڈیو پر، پروفیسر آل احمد سرور کے ساتھ اقبال کے مشہور شعر سے متعلق ایک مکالمہ۔

۵ شعرائے رامپور کے چند پسندیدہ ترین اشعار — ۱۹۴۸ء

۶ ہندو اہلِ قلم کی اہم تصنیفات کتاب خانۂ رامپور میں — ۱۹۵۷ء

عربی، فارسی، اردو تینوں زبانوں کا احاطہ کیا گیا ہے۔

۷ صوفیہ کے اہم تذکرے ۱۹۶۵ء

(ب) فارسی

۸ مخطوطۂ گراں ارز و نادرہ از رباعیاتِ عمر خیام

یہ اسی مخطوطے سے متعلق فارسی میں مضمون ہے، جس کا ذکر مطبوعہ مضامین کے سلسلے میں نمبر ۲ پر گزر چکا ہے۔

(ج) انگریزی

۹ AN INTRODUCTION TO THE STATE LIBRARY, RAMPUR

(ریاستی کتاب خانۂ رام پور کا تعارف)

۱۰ CATALOGUE OF OLD COINS PRESERVBD IN STATE COLLECTION OF RAMPUR, (ریاست رامپور میں محفوظ قدیم سکّوں کی فہرست)

عرشی صاحب

شمعِ علم و یقین، دلیلِ سحر

از

سیّد عابد حسین
ایم اے، پی ایچ ڈی
جامعہ نگر، نئی دلّی

۱

سید عابد حسین

عرشی صاحب

شمعِ علم و یقیں، دلیلِ سحر

اگر مرزا غالبؔ اپنے پر اہلِ دہر کا قیاس کر کے متاعِ ہنر کو دل پذیر سمجھے تھے، تو کچھ غلط نہیں سمجھے تھے۔ ان کے زمانے تک علم و فن کا ذوق مسند نشینوں میں نہ سہی، بوریا نشینوں میں ضرور موجود تھا، جو اربابِ فن کے عرضِ ہنر سے لطف اٹھاتے تھے اور انھیں سر آنکھوں پر بٹھاتے تھے۔ اس لیے انھیں اپنی کاوشوں کا صلہ ملے یا نہ ملے، داد ضرور مل جاتی تھی۔ مرزا صاحب اپنے اس دعوے کے باوجود کہ انھیں ستائش کی تمنا نہ تھی، تحسینِ سخن شناس کے سہارے جیتے تھے اور اسی کی بدولت غمِ عشق اور غمِ روزگار کو ہنسی خوشی سہتے تھے۔ مگر اُن کے بعد ہمارے ملک میں وہ دَور آگیا جس کی آہٹ مرزا صاحب اپنی زندگی میں سُن چکے تھے۔ قدیم علم و تعلیم کا نقش مٹنے لگا اور جدید علم و تعلیم کا نقش جمنے لگا تھا، مگر بدقسمتی سے جدید علوم عام طور پر ہمارے اہلِ وطن کے لیے پیٹ بھرنے کو راتب کا کام دیتے رہے، غذائے روح نہ بن سکے۔ ہمارے جدید مدرسوں سے تعلیم یافتہ تو گھان کے گھان نکل رہے تھے، مگر علم دوست اور عالم ڈھونڈھے نہ ملتے تھے۔ قدیم مدارس سے البتہ کبھی کوئی منچلا ایسا بھی نکل آتا تھا، جو علم کا سچّا ذوق رکھتا تھا اور اُسے محض کسبِ معاش کا ذریعہ نہیں، بلکہ تہذیبِ نفس اور تحقیقِ حق کا وسیلہ بنانا چاہتا تھا۔ مگر نئے زمانے کی آب و ہوا اِن پرانی چال کے بزرگوں کے لیے سازگار نہ تھی۔ اُنھیں دنیا کی بھری محفل میں ہُو کا عالم دکھائی دیتا تھا، جہاں کوئی اُن کا ہم سخن اور ہم زباں نہ تھا۔ تنہائی اور کس مپرسی کے شدید اور گہرے احساس نے اُن کے اندر کچھ ایسی بیدلی، بیدماغی اور بیزاری پیدا کر دی تھی کہ ہیئت اور لباس کی بدقواری، طبیعت اور مزاج کی خشکی، کج خُلقی،

ترش روئی، تلخ گوئی اربابِ علم وفن کی لازمی صفات سمجھی جانے لگی تھیں۔

کم سے کم میرے دل میں بچپن سے یہ خیال جما ہوا تھا کہ عالم کے لیے نک چڑھا، اکل کھرا اور کٹکھنا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ جب مجھے عرشی صاحب سے پہلے پہل نیاز حاصل ہوا اور انھیں اپنے اس تصوّر کے برعکس پایا، تو حیرت ومسرت کا ایسا دھچکا لگا جو مجھے اب تک یاد ہے اور ہمیشہ یاد رہے گا۔

غالباً ۱۹۴۱ء کا ذکر ہے کہ میں اپنی کتاب ہندوستانی قومیت اور قومی تہذیب لکھنے کی تیاری کر رہا تھا اور اس سلسلے میں کتابوں کی تلاش میں رام پور پہنچا تھا کہ وہاں کی مشہور ومعروف لائبریری کو ٹٹولوں۔ شام کو میں اپنے میزبان سیّد بشیر حسین زیدی چیف منسٹر رام پور کے ساتھ ان کی کوٹھی کے کشادہ اور شاداب سبزہ زار میں بیٹھا ہوا باتیں کر رہا تھا، اتنے میں چپراسی نے آکر اطلاع کی کہ مہتمم کتب خانہ عرشی صاحب تشریف لائے ہیں۔ میں سنبھل کر یعنی کچھ سمٹ کر، کچھ سہم کر بیٹھ گیا۔ دیکھتا کیا ہوں کہ ایک کشیدہ قامت، کشادہ پیشانی، ہنس مکھ، خوش وضع، خوش قطع مردِ معقول چلے آرہے ہیں۔ کسی طرح یقین نہ آتا تھا کہ یہ عرشی صاحب وہی مولانا امتیاز علی خاں ہیں، جن کی لیاقت وعلمیت کا اتنا شہرہ ہے۔ علیک سلیک، تقریب وتعارف کے بعد گفتگو شروع ہوئی، تو اور بھی تعجب آمیز خوشی ہوئی کہ عرشی صاحب نے ابھی تک اپنے علم وفضل کو شراب الصالحین سے سرکہ نہیں بننے دیا اور اسی کے ساتھ اتنا ظرف رکھتے ہیں کہ شراب چاہے کتنی ہی اچھلے، مگر چھلکنے نہیں پاتی۔ بات چیت زیادہ تر کتب خانے کے کاموں اور اس کی ضرورتوں کے بارے میں تھی جس میں راہِ سخن بار بار مہتمم کتب خانہ کی قابلیت، سلیقے اور کارگذاری کی طرف مُڑتی تھی، مگر عرشی صاحب بے تکلف، بے تصنع، ہر موڑ کو چھوڑتے ہوئے آگے بڑھتے چلے جاتے تھے۔ مجھے ایسا معلوم ہوا کہ وہ ان غیر معمولی لوگوں میں سے ہیں، جو اپنے آپ کو اپنے کام میں اسی طرح کھپا دیتے ہیں کہ انھیں اپنے نفس کا کیا، اپنی بے نفسی کا بھی شعور باقی نہیں رہتا۔ اس کی تصدیق عرشی صاحب کے رخصت ہو جانے کے بعد زیدی صاحب سے ہوئی۔ انھوں نے فرمایا کہ جب سے میں چیف منسٹر ہوا ہوں، کسی افسرِ شعبہ نے مجھے اتنا دق نہ کیا ہوگا، مجھ سے اتنے مطالبے نہ کیے ہوں گے جتنے عرشی صاحب نے، مگر سب کتب خانے کے لیے، اپنی ذات کے لیے ایک بھی نہیں۔ وہ کتب خانے کی توسیع وترقی کے منصوبوں اور تصنیف وتالیف کی اسکیموں کا ذکر جس سیدھے، سچے، سرگرم اور سرمست جوش وخروش کے ساتھ

کرتے ہیں، وہ بے اختیار سننے والے کو اپنے ساتھ کھینچ لے جاتا ہے۔

اس کے بعد جب میں نے اپنے کام کے سلسلے میں کتب خانہ رضائیہ میں آنا جانا شروع کیا، تو ایک عرصے تک عرشی صاحب سے روزانہ ملاقات ہوتی رہی اور ان کی شخصیت کے دوسرے پہلو سامنے آتے رہے۔ ظاہر ہے کہ کسی خاص موضوع سے متعلق کتابوں کے انتخاب میں مدد کرنا تو مہتمم کتب خانہ کا کام ہی ہے، مگر عرشی صاحب کو میں نے صرف کتب نما ہی نہیں، بلکہ بذاتِ خود ایک زندہ کتاب پایا۔ بہت سے نکتے جن کے حل کرنے کے لیے، نہ جانے کتنی کتابیں چھاننی پڑتیں، عرشی صاحب بات کی بات میں حل کر دیتے تھے اور پھر اس سادگی سے جس میں اظہارِ فضیلت کا شائبہ بھی نہ ہوتا تھا۔ پھر وہ علمی گفتگو اس قدر دلچسپ انداز میں کرتے ہیں کہ آدمی گھنٹوں سنتا رہے اور جی نہ اکتائے۔ ان کی خوش خُلقی اور شیریں کلامی پھیکے سیٹھے موضوع میں بھی حلاوت پیدا کر دیتی ہے۔

اور اس سے بھی بڑی بات یہ تھی کہ خشک اور سنجیدہ کتابوں کا مطالعہ جو مجھے عام طور پر بارِ گراں معلوم ہوتا ہے اور محض ادائے فرض کے لیے اٹھانا پڑتا ہے، اُن دنوں عرشی صاحب کی صحبت کے اثر سے خاصا دلچسپ شغل بن گیا تھا۔ میں دیکھتا تھا کہ وہ خشک سے خشک، اور ثقیل سے ثقیل کتابوں کو اس ذوق و شوق سے پڑھتے تھے، جیسے ہمارے یارانِ یونیورسٹی جاسوسی ناول پڑھا کرتے ہیں اور پھر ان پر بحث اور تبصرہ اس وارفتگی سے کرتے تھے، جیسے ہماری نئی نسل کرکٹ کے میچ یا فلم کی کہانی کا تجزیہ کیا کرتی ہے۔ ان کے خاموش فیضان سے میں بھی کتابوں کا مطالعہ کچھ زیادہ توجہ اور یکسوئی سے کرنے لگا اور بادۂ علم کے کڑوے گھونٹ کسی قدر آسانی سے حلق سے اترنے لگے۔ مگر ان کی طرح قدح نوشی مجھ سے کبھی نہ بن پڑی۔

انگریزی میں ایک مثل ہے جسے میں نے تجربے کی کسوٹی پر کسا ہے اور عام طور پر صحیح پایا ہے کہ بے تکلفی سے قدر گھٹ جاتی ہے۔" اس سے مراد یہ ہے کہ جب تک دو آدمی ایک دوسرے سے تکلف کے ساتھ، اپنے آپ کو لیے دیے، اپنی حرکات و سکنات کو رسمی اخلاق و آداب کے شکنجے میں کسے ملتے رہتے ہیں تو وہ ایک دوسرے کو متین اور بھاری بھرکم معلوم ہوتے ہیں۔ مگر جیسے ہی تکلفات کی جکڑ بند ڈھیلی ہوئی اور دونوں

آپس میں کھلے، ایک دوسرے کی نظر میں سبک ہوجاتے ہیں۔ میری اور عرشی صاحب کی پہلی ہی ملاقات خاصی بے تکلفی کی تھی، جیسے ہم دونوں ایک دوسرے کو پہلے سے اچھی طرح جانتے ہوں۔ رعب داب کا طلسم عرشی صاحب نے باندھا ہی نہ تھا کہ اس کے ٹوٹنے کی نوبت آتی۔ پھر بھی مذکورۂ بالا مثل کے مطابق اس وزن و وقار میں جو مجھے ان کی شخصیت میں پہلی بار محسوس ہوا تھا، تعلقات کے بڑھنے سے رفتہ رفتہ کمی ہونی چاہیے تھی، مگر واقع یہ ہے کہ ان کی قدر و منزلت کا جو نقش میرے دل پر پہلی مرتبہ بیٹھا تھا، کچھ گہرا ہی ہوتا گیا۔

بات یہ ہے کہ ان مثبت صفات کے علاوہ جن کی طرف میں نے اوپر اشارہ کیا ہے، یعنی خلوص و سادگی، خوش مزاجی اور خوش ذوقی، فن کی سچی لگن، کام کا سچا شوق اور ولولہ، مجھے ان میں بڑی خصوصیت یہ نظر آئی کہ انھوں نے اپنے آپ کو وہ روگ جو ہمارے اہلِ علم میں عام ہیں، نہیں لگنے دیے ——— خودستائی اور خودنمائی ان کے قریب سے بھی ہوکر نہیں گذری۔ میں نے ان سے پہلی ملاقات کے بیان میں یہ کہا تھا کہ انھیں دورانِ گفتگو میں اپنی کاردانی اور کارگزاری جتانے کے موقعے، جنھیں لوگ کھینچ تان کر نکالا کرتے ہیں؛ خود بخود مل رہے تھے، مگر وہ ان سے دامن کشاں گزرتے چلے گئے۔ اس کے بعد جب کبھی اُن سے ان کی لکھی ہوئی کتابوں یا ان کی سب سے بڑی تالیف کتب خانہ رضائیہ کا ذکر آیا، انھوں نے فسانہ گوئی کا کمال دکھادیا، یعنی ساری داستان سناگئے، مگر رُستمِ داستان کا نام تک نہیں آنے دیا۔

اور پھر میں نے ان میں اس کے جوڑ کی خلقی صفت بھی جو اور زیادہ کم یاب اور قابلِ قدر ہے موجود پائی۔ یعنی ان کا نفس صرف "بر خویش خود بیں" ہونے کی کمزوری سے نہیں، بلکہ "بر غیر بد بیں" ہونے کے عیب سے بھی پاک ہے۔ دوسروں کی مذمت، یہاں تک کہ خود اپنے ہم نفسوں اور ہم قلموں کی برائی جو ہمارے شاعروں اور ادیبوں کا امتیازی نشان ہے، ان کی زبان سے کبھی نہیں سنی۔ بلکہ وہ تو زمانے کی رسم و راہ سے اس قدر بیگانہ ہیں، کہ ہر شخص کو جس نے کوئی قابلِ لحاظ علمی یا ادبی کام کیا ہو، دل کھول کر داد دیتے ہیں۔ نئے لکھنے والوں کی ہمت افزائی تو سبھی کر دیا کرتے ہیں اس لیے کہ اس سے انانیت کی ہُڑک کو کچھ تھوڑی سی تسکین ملتی ہے، لیکن پرانے لکھنے والوں کی جو خود عرشی صاحب کے حریفِ مقابل ہیں، پُرخلوص

تعریف جس طرح وہ کرتے ہیں، بڑے ظرف کا کام ہے۔

ان کے ظرف کا پورا اندازہ اس وقت ہوا، جب انھیں ان کے بہترین قلمی کارنامے یعنی "اُردو دیوانِ غالب" کے تنقیدی ایڈیشن پر ساہتیہ اکادمی کا انعام ملا تھا۔ تقسیم انعامات کی رسم کے بعد جب لوگ آکر انھیں مبارکباد دینے لگے، تو ان کے انداز میں نہ اوچھی اِترا ہٹ کی خفیف سی جھلک تھی، نہ جھوٹے انکسار کی، نہ اس کی کہ وہ اس اعزاز کو اپنی شان سے فروتر سمجھتے ہیں اور نہ اس کی کہ وہ اسے اپنے لیے سرمایۂ سعادت جانتے ہیں۔ اُن کا انداز یہ تھا کہ انعام ملا، شکر ہے؛ نہ ملتا تو شکایت نہ ہوتی۔

آخر میں ان کی ایک اور صفت کا ذکر کردوں جو میرے نزدیک اور سب صفات پر بھاری ہے۔ عرشی صاحب سے ملنا جلنا اس زمانے میں تھا جب ہندستان میں محشرِ انقلاب برپا تھا۔ ملک آزاد ہوا، اُس کا بٹوارہ ہوا، فسادات برپا ہوئے، نفرت و عداوت کی آگ بھڑکی اور اس نے شرافت و انسانیت کو بھسم کردیا۔ لاکھوں انسان بھیڑ بکری کی طرح ذبح ہوئے، دسیوں لاکھ خاندان بچھڑ گئے، باپ سے بیٹا، ماں سے بیٹی، بھائی سے بھائی، میاں سے بیوی جُدا ہوگئی۔ میں نے عرشی صاحب کو اُن دنوں حصولِ آزادی پر مسرور و نازاں، اس کے خونی عواقب پر محزون و دلگیر، مغموم و نالاں دیکھا، مگر کبھی مایوس، دل شکستہ، ہراساں نہیں پایا۔ یہاں تک کہ جب رام پور کے اتر پردیش میں ضم ہونے کے بعد اہلِ رام پور کے پیروں تلے سے زمین نکل گئی تب بھی عرشی صاحب کے صبر و ثبات، عزم و استقلال میں فرق نہیں آیا۔ اس سے صاف ظاہر تھا کہ انھیں خدا کی کارسازی اور بندہ نوازی پر یقینِ محکم ہے اور وہ شیطان کی فتنہ خیزی اور شرانگیزی کو محض ایک چھلاوا سمجھتے ہیں، جو دم بھر کو چمک کر غائب ہوجانے والی چیز ہے۔ ان کی اس رجائیت نے جو دراصل اُن کے نورِ ایمان کا پَرتو ہے بہت سے مایوس دلوں کے گھُپ اندھیرے میں امید کی جوت جگا رکھی ہے۔ خدا کرے علم و یقین کی یہ شمع طوفانِ حوادث کے جھونکوں سے محفوظ رہے، خوف و جہالت کی ظلمات کے تاریک گوشوں کو منور کرتی رہے، یہاں تک کہ شبِ سودا بسر ہوجائے اور صبحِ روشن طلوع ہو۔

عرشی صاحب

از

سید صباح الدین عبدالرحمٰن ایم اے
ناظم معاون، دارالمصنفین (شبلی اکیڈمی)
اعظم گڈھ

صباح الدین عبدالرحمٰن

عرشی صاحب

انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں شبلی، آزاد اور حالی جیسی دیو پیکر شخصیتوں نے مختلف قسم کی کتابیں لکھ کر علم و ادب پر جہاں اپنی قدرت اور مہارت کا ثبوت دیا، وہیں اُردو زبان کو اپنی فکر و نظر کی گہرائی اور بلندی بھی عطا کی۔ یہ وہ دور ہے، جب اردو ادب میں دریا کی وسعت اور کنوئیں کی گہرائی پیدا ہوئی۔ ان بزرگوں کی اور تصانیف سے قطع نظر کر کے کہا جا سکتا ہے کہ شبلی کا شعر العجم اور موازنۂ انیس و دبیر، آزاد کا آبِ حیات اور سخندانِ فارس اور حالی کا مقدمۂ شعر و شاعری اپنے رنگ کی بے مثال چیزیں ہیں۔ ان میں تحقیقی رنگ بھی ہے، تنقیدی بھی، کاوش و محنت بھی ہے، جدت و اختراع بھی، سفینے کا علم بھی ہے، سینے کا نور بھی۔ ان کے مقلدوں اور شاگردوں نے اس رنگ کو قائم رکھنے کی کوشش کی۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے خیام لکھی۔ اس کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے دل کے ہر قطرۂ خون سے ان کے قلم کی مژگاں گلرنگ ہو رہی ہے۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے شعر الہند لکھنے کا ارادہ کیا، تو پہلے مختلف جگہوں سے اردو شعرا کے دواوین اور تذکرے منگوا کر ایک بڑی الماری بھر لی اور پھر یہ دو جلدیں لکھنے بیٹھے۔ ڈاکٹر عبدالحق نے کلامِ میر، باغ و بہار اور قواعدِ اردو پر جو مقدمے لکھے ہیں، ان کی ایک ایک سطر سے ان کی محنت و جانکاہی کا اظہار ہوتا ہے۔ ان ہی کے الفاظ میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ ان کو بہت کچھ کھکھیڑ اٹھانی پڑتی اور کھڑاگ کرنا پڑتا، تب کہیں وہ کوئی کتاب مرتّب کر کے شائع کرتے۔ انھیں کی غیر معمولی تلاش و جستجو کی بدولت آج متعدد شعرا کے کمیاب دیوان اور تذکرے ہمارے کتاب خانوں کی زینت بنے ہوئے ہیں۔ ان کی نگرانی میں جو کتابیں انجمن ترقی اردو سے شائع ہوئیں، ان میں ایک دیوانِ یقین بھی ہے، جس کے مرتب مرزا فرحت اللہ بیگ ہیں۔ معلوم نہیں، اس مزاح نگار نے کتنی عرق ریزی سے کام لیا ہوگا جو اس ۴۸ صفحے کے دیوان پر ۹۸ صفحے کا مقدمہ لکھا جس کے پڑھنے کے بعد ان کی علمیت اور

وسعتِ نظر کا بھی قائل ہونا پڑتا ہے۔ ۱۹۲۷ء میں محمود شیرانی مرحوم نے بڑی تحقیق سے پنجاب میں اردو لکھی تو اور صوبوں کے لیے اس راہ میں تحقیق کے دروازے کھل گئے۔ ۱۹۲۷ء میں پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کی کتاب ہماری شاعری لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچی، تو کوئی اس رائے سے اختلاف نہ کرسکا کہ یہ کتاب ایک مدت کے غور و فکر، تلاش و تجسس اور وسیع و عمیق مطالعے کے بعد لکھی گئی ہے۔ ۱۹۲۹ء میں ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور نے اردو شہ پارے میں قدیم شاعروں اور نثر نگاروں کے انتخابات شائع کیے اور اس پر ایک مقدمہ لکھا، تو ان کی اس کاوش کی داد دی گئی۔ رام بابو سکسینہ کی کتاب تاریخ ادب اردو میں وہ تحقیقی انداز نہیں، جو ایسی کتابوں میں ہونا چاہیے؛ لیکن اس کے باوجود یہ بھی سچ ہے کہ ہمارے ادب کی اس سے زیادہ جامع تاریخ اب تک نہیں لکھی گئی۔ ۱۹۲۰ء میں مولانا احسن مارہروی کی کتاب نمونۂ منثورات نکلی، تو وہ اپنے رنگ کی منفرد تالیف ثابت ہوئی۔ ۱۹۳۴ء میں پروفیسر ضیا احمد بدایونی نے دیوانِ مومن شائع کیا، تو ایسا معلوم ہوا کہ مومن کے سمجھنے اور سمجھانے میں اس سے بہتر کام نہیں ہو سکتا تھا۔

ایسی تصانیف سے اردو زبان و ادب میں بڑا وقار اور وزن پیدا ہوا۔ لیکن یکایک ایک ایسا دور آیا، جب محنت، ریاضت، تجسس، تفحص، ژرف نگاہی اور باریک بینی کی جگہ ذہانت، ذکاوت، طباعی، تیزی، طراری اور شوخ بیانی نے لے لی، اور انھی کے سہارے نظر و فکر کی محرابیں سجائی جانے لگیں۔ نئے چراغ روشن ہوئے، نئی منزلیں متعین کی گئیں، نئی شاہراہ بنائی گئی، تنقید نگاری کا زاویۂ نظر بدل کر زبان و ادب کے ماہرین کو جھنجھوڑا گیا، ان کے ذہن میں ایک خلش پیدا کی گئی۔ تحریروں کی رعنائی اور جدت آفرینی پر زیادہ زور دیا گیا۔ جو بات کسی نے نہ کہی ہو، وہ کہی جانے لگی اور اسی کا نام "اوریجنیلٹی" رائج رکھا گیا، جس کی جلوہ سامانیوں میں تلاش و تحقیق اور محنت و مشقت پس پشت پڑ گئی؛ اور یہ تمام چیزیں یا تو قدامت پسندوں یا پھر ریسرچ کے طلبا کے لیے مخصوص کر دی گئیں۔

لیکن کچھ ایسے اہلِ علم بھی تھے، جو اپنے گوشۂ عافیت سے نہیں نکلے، وہ ستائش سے بے پروا اور صلے سے بے نیاز ہو کر علم و فن کی خدمت میں لگے رہے۔ انھی میں جناب امتیاز علی خاں عرشی ہیں جنھوں نے

رام پور کے کتاب خانے کے سفینے کے ذریعے سے اپنے سینے کو علم کے گہرہائے راز کا دفینہ بنا رکھا ہے۔ شروع میں وہ ایک عرصے تک زاویۂ خمول میں بیٹھے تحقیق و جستجو کے پروانے بنے رہے۔ اس زمانے میں لکھنے سے زیادہ مطالعہ اور گہرا مطالعہ ان کا مطمحِ نظر رہا۔

ان کے قلم کی گل کاریاں اس وقت ظاہر ہوئیں، جب ۱۹۲۷ء میں انہوں نے مکاتیب غالب شائع کی۔ یہ غالب کے ان خطوط کا مجموعہ ہے، جو انھوں نے نوابانِ رامپور کو لکھے تھے۔ یہ خطوط ۱۲۱ صفحے میں آئے ہیں۔ لیکن عرشی صاحب نے اس پر ۱۰۲ صفحے کا مقدمہ لکھا ہے۔ جو لذت حضرت موسیٰ کو عصا ہاتھ میں لیے کوہِ طور پر کھڑے ہونے میں ملی تھی، کچھ اسی طرح کا لطف عرشی صاحب کو قلم لے کر غالب کی لذیذ حکایت بیان کرنے میں حاصل ہوا ہے۔ ان کو غالب سے وہی محبت ہے جو فرہاد کو شیریں سے تھی۔ اسی لیے وہ غالب کی ہر تحریر سے اگر جوئے شیر نہیں، تو چاہِ شیریں ضرور کھود نکالتے ہیں۔ رام پور کے دارالانشا میں غالب کے یہ خطوط برسوں سے کاغذوں کے انبار میں دبے رکھے تھے، دوسروں کی نظر میں بالکل غیر اہم اور بیکار، لیکن عرشی صاحب نے ان ہی خطوط سے غالب کی زندگی کے بعض ایسے پہلو واضح کر دیے، جو نہ صرف غالب کے پرستار لطف و لذت سے پڑھتے ہیں، بلکہ غالب پر ریسرچ کرنے والے برابر ان سے استفادہ کرتے رہیں گے۔ ان کے مقدمے میں "انشائے غالب" اور متعلقاتِ انشا" کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ خاصے کی چیز ہے۔

حالی نے یادگارِ غالب میں غالب کی جدت طرازیوں اور نرالے پن پر جو تبصرہ کیا ہے، وہ اپنی جگہ بے مثال ضرور ہے۔ اسی طرح مرزا محمد عسکری نے ادبی خطوطِ غالب کے دیباچے میں غالب کے خطوط کی تقریباً بیس خصوصیتیں گنوائی ہیں۔ یہ بھی بہت دلچسپ ہیں۔ لیکن ان دونوں کتابوں میں جو کمی رہ گئی تھی، اس کو عرشی صاحب نے نہ صرف پورا کیا ہے بلکہ انھوں نے بڑی محنت اور کاوش سے مگر دلچسپ انداز میں یہ بتایا ہے کہ غالب خطوط لکھ کر خود لطف اٹھاتے اور دوسروں کے لیے سامانِ انبساط مہیا کرتے! خط نہ لکھتے تو غم غلط کرنے کو خطوں کے لفافے ہی بناتے رہتے۔ انھوں نے خطوط کی تحریر میں تقریر کا لطف پیدا کر کے محمد شاہی طرزِ مراسلت کو ختم کر دیا۔ اور ان میں رنگارنگی پیدا کر کے ادبِ اردو کا دامن کوتاہ سدا بہار پھولوں سے بھر دیا۔ گو ان کے نوابانِ رامپور کے نام خطوں کا اسلوب اور

طرزِادا ان کے عام خطوط سے کچھ مختلف ہے، لیکن ان میں بھی وہ سادگی اور شوخی اور ظرافت موجود ہے، جن کے باعث غالب کی انشا دوسرے انشا پردازوں کی تحریروں سے گوے سبقت لے گئی ہے۔ وہ خطوط کے آخر میں اپنا نام صرف پُرتکلف مراسلت میں لکھتے تھے، ورنہ مساویانہ یا بزرگانہ خط و کتابت میں کبھی خط کے شروع میں یا درمیان میں اپنا نام لاکر اپنے آپ کو ظاہر کر دیتے تھے۔ اسی طرح ان کی تنوع پسند طبیعت تاریخ لکھنے میں بھی نئے نئے شگوفے کھلاتی؛ وہ کبھی شروع میں، کبھی درمیان میں اور کبھی آخر میں تاریخ ثبت کر دیتے۔ وہ خط لکھتے تو اس میں وقتِ کتابت کا ماحول بھی پیش کرنے کی کوشش کرتے، تاکہ مکتوب الیہ اپنے آپ کو ان کے سامنے بیٹھا محسوس کرے۔ وہ خط کتابت شفیعا آمیز نستعلیق میں لکھتے، کیونکہ وہ ایرانی اداؤں کے دلدادہ تھے۔ خط لکھنے کے لیے بالعموم باریک ولایتی کاغذ استعمال کرتے، اور اس کو سادہ کاغذ کے مستطیل لفافے میں بھیجا کرتے۔ ڈاک کے قاعدوں کے سختی سے پابند تھے؛ اور اپنے احباب سے بھی اسی کی توقع رکھتے۔ بیرنگ خطوط بھیجنا محبت و اخلاق کے خلاف جانتے تھے۔ جواب دینے میں تاخیر نہ کرتے۔ ان کی وسیع اور مسلسل مراسلت کی وجہ سے ڈاک خانے والوں کو ان کا نام اتنا ذہن نشین ہو گیا تھا کہ ان کا کوئی خط دہلی کے ڈاک خانے میں پہنچ کر کبھی ضائع نہ ہوتا۔ شدتِ مرض اور زیادتیِ ضعف کی حالت میں بھی وہ دوستوں کو جواب سے محروم رکھنا پسند نہ کرتے، اور لیٹے لیٹے جواب لکھتے تھے۔

عرشی صاحب کی تحریر بتاتی ہے کہ ان تمام تفصیلات کے لکھنے میں انھوں نے غالب ہی کی طرح خود بھی لطف اٹھایا ہے اور دوسروں کے لیے بھی سامانِ انبساط مہیا کیا ہے۔ وہ جب غالب یا ان کے خطوط کے متعلق کچھ کہتے ہیں، تو اپنی تحریروں میں غالب کی تحریریں اسی طرح لاتے ہیں جس طرح مرصع کار نگینہ جڑتا ہے یا کوئی منبت کار زیوروں پر نقش بناتا ہے۔ پورا مقدمہ پڑھنے کے بعد ایسا محسوس ہوتا ہے کہ غالب کے متعلق جو کچھ معلوم ہو چکا ہے، وہ سب اس میں موجود ہے اور جو نہیں معلوم ہو سکا تھا، وہ بھی اس میں ہے۔

عرشی صاحب نے ۱۹۴۲ء میں اپنی غالب پرستی کا ایک اور ثبوت دیا، جب انھوں نے غالب کے منتخب کلام کا ایک دیدہ زیب ایڈیشن انتخابِ غالب کے نام سے شائع کیا۔ یہ سفید حاشیے کے ساتھ

آسمانی رنگ کے کاغذ پر روشن ٹائپ میں بہت ہی اہتمام سے چھپا ہے۔ اس ایڈیشن کو دیکھ کر غالب کے پرستار عرشی صاحب کے ذوق کی لطافت و نفاست کے قائل ہو گئے۔ اس خوش سلیقگی سے شاید ہی کسی اور شاعر کا دیوان آج تک چھپا ہو۔ غالب کو زندگی بھر دکھ رہا کہ جب بھی ان کا دیوان چھپا، ہر ان کی پسند کے لائق نہیں تھا۔ اسی لیے وہ دلّی اور اس کے پانی اور اس کے چھاپے پر لعنت بھیجتے رہے، لیکن ان کی روح عرشی صاحب سے ضرور خوش ہوگی کہ جو آرزو ان کی زندگی میں پوری نہ ہو سکی تھی، وہ ان کے مرنے کے بعد عرشی صاحب کے ذریعے سے پوری ہوگئی۔ اس کتاب میں غالب کا فارسی اور اردو کلام ہے جو انھوں نے علٰحدہ علٰحدہ ۱۸۶۶ء میں نواب کلب علی خاں والیِ رام پور کی فرمائش پر مرتب کیا تھا۔ فارسی کلام کا انتخاب تو رام پور کے کتاب خانے میں محفوظ تھا، لیکن اردو کا انتخاب کتاب خانہ کے ردّی گھر میں ڈال دیا گیا تھا۔ عرشی صاحب نے اس متاعِ کاسد کا جائزہ لیتے وقت اسے ڈھونڈھ نکالا اور پھر اسے زیورِ طباعت سے آراستہ کر کے اربابِ ذوق کے لیے وقف کر دیا۔ انھوں نے اس پر جو دیباچہ لکھا ہے، اس کے لفظ لفظ سے ان کی غالب سے غیر معمولی عقیدت کا اظہار ہوتا ہے۔

اگرچہ عرشی صاحب کا محبوب موضوع غالبیات ہے، لیکن اس بات کو تسلیم کرنے میں کسی کو تامل نہ ہوگا کہ اُردو زبان و ادب پر بھی ان کی نظر بڑی گہری ہے۔ اس کے ثبوت میں دستور الفصاحت کو پیش کیا جا سکتا ہے، جسے انھوں نے ۱۹۴۳ء میں مرتب کیا تھا۔ یہ کتاب ۱۲۱۳ھ سے پہلے سید احمد علی یکتا خلف سید احمد علی لکھنوی، نے لکھی تھی۔ اس میں صرف و نحو، عروض و قوافی، معانی، بیان اور بدایع پر مفید مباحث ہیں، جن کا علم اُردو کے ہر ایک طالبِ علم کے لیے ضروری ہے۔ اس کے آخر میں یکتا نے ان شاعروں کے حالات اور منتخب اشعار پیش کیے ہیں، جن کا کلام کتاب میں بطورِ مثال جا بجا آیا ہے۔ اگر اس کتاب پر عرشی صاحب کی نظر نہ پڑتی، تو شاید یہ زینتِ طاقِ نسیاں ہی بنی رہ جاتی۔ لیکن عرشی صاحب نے اس ۱۲۵ صفحے کی کتاب کو ایڈٹ کر کے اور اس پر ۱۱۷ صفحے کا دیباچہ لکھ کر اس کے غیر معروف مصنف کو زندۂ جاوید کر دیا۔ انھوں نے اس میں یہ دکھایا کہ اگرچہ یہ کتاب انشا کی دریائے لطافت کی طرح دلچسپ تو نہیں، لیکن جہاں تک فن کی افادی حیثیت کا تعلق ہے، اس سے کسی طرح کم بھی نہیں۔ اس دیباچے کا بہت ہی اہم حصّہ وہ ہے جہاں انھوں نے فارسی اور اردو تذکروں سے متعلق پُرمغز، مفید اور قیمتی معلومات

بہت ہی کاوش اور محنت اور علمی بصیرت سے فراہم کیے ہیں، جن سے تذکروں سے دلچسپی رکھنے والے حضرات ہمیشہ مستفیض ہوتے رہیں گے۔

عرشی صاحب رام پور کے کتاب خانے کے مہتمم ہیں۔ یہ ان کی خوش قسمتی تھی کہ قدرت نے علم وفن کے ان جواہر پاروں کی نگرانی ان کے سپرد کر دی اور وہ بھی گھر بیٹھے۔ لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ کتاب خانے کو بھی ان انمول جواہرات کا ان کے ایسا پارکھ شاید ہی کوئی اور ملتا۔ عرشی صاحب کو نادر چیزیں ڈھونڈ نکالنے کا فطری ملکہ ہے، جنھیں وہ زیورِ طباعت سے آراستہ کر کے اہلِ ذوق تک پہنچاتے رہتے ہیں۔ ۱۹۴۴ء میں نادراتِ شاہی کی اشاعت ان کی اسی جوہر شناسی کا نتیجہ ہے۔ یہ ہندستان کے آخری زمانے کے مغل فرمانروا شاہ عالم ثانی کے اردو، فارسی، ہندی اور پنجابی کلام کا مجموعہ ہے۔ اس کے شروع میں عرشی صاحب نے ۶۲ صفحے کا جو مبسوط دیباچہ لکھا ہے، اسے پڑھنے کے بعد ماننا پڑتا ہے کہ ہندستان کی تاریخ پر بھی ان کی نظر وسیع ہے۔ انھوں نے شاہ عالم نامہ، وقائع عالم شاہی، تاج التواریخ، مراۃ الاشیاء، سیر المتاخرین، جامِ جہاں نما، مفتاح التواریخ، تاریخِ تیمور اور دوسری کتابوں سے شاہ عالم کے منتشر حالات اس طرح جمع کر دیے ہیں، جس طرح کوئی چیونٹیوں کے منہ سے شکر کے دانے چن چن کر مٹھائی تیار کر لے۔ ان کو ان کتابوں میں بیانات کے جو اختلافات نظر آئے، ان پر بھی بحث کی ہے۔ دیباچے میں شاہ عالم کے ذوقِ شعری کے متعلق جو مفید معلومات دی ہیں، ان سے پہلی دفعہ تفصیل کے ساتھ اس بدنصیب فرمانروا کی سخن سنجی اور ادب نوازی کا علم ہوتا ہے۔ تیموری خاندان کی علم نوازی اور علم پروری کی تاریخ لکھنے والوں کے لیے ان کا یہ دیباچہ ہمیشہ ماخذ کا کام دیتا رہے گا۔ اس میں انھوں نے کثرت سے شاہ عالم کے ہندی اشعار بھی دیے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ اکبر نے ہندی شاعری سے جس رغبت کا اظہار کیا تھا، اس کی نسل نے آخر وقت تک اسے برقرار رکھا، جو اس خاندان کی رواداری، علمی قدردانی اور وسیع المشربی کی بہت بڑی دلیل ہے۔

اس کتاب کی اشاعت کے بعد وہ پھر اپنے محبوب موضوع (غالبیات) کی طرف مائل ہوئے، اور ۱۹۴۷ء میں انھوں نے فرہنگِ غالب کے نام سے ایک کتاب شائع کی۔ اس میں غالب ہی کے الفاظ میں فارسی،

عربی، ترکی، سنسکرت، ہندی اور اردو لغات کی تحقیق و تشریح ہے، جو عرشی صاحب نے بڑی دیدہ ریزی سے اردوے معلی، ابر گہربار، پنج آہنگ، انتخابِ غالب، تیغ تیز، خطوط غالب، دستنبو، سبد چین، عود ہندی، ادبی خطوطِ غالب، درفش کاویانی، قاطع برہان، قادر نامہ، کلیاتِ غالب، مہرِ نیمروز، مکاتیبِ غالب، نادر خطوطِ غالب اور دہلی اردو اخبار سے جمع کیے ہیں۔ ان کتابوں کے نام یہاں اس لیے درج کیے گئے ہیں کہ ان کی فہرست دیکھ کر آپ کو اندازہ ہو کہ اس کام میں عرشی صاحب کو کتنی ریاضت کرنی پڑی ہوگی، جب کہیں یہ گلدستہ تیار ہوا۔ اس کے دیباچے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ غالبیات کا یہ ماہر اپنے ذوق کی رنگارنگی کے سبب اردو اور فارسی کے قواعد اور لغات پر بھی گہری نظر رکھتا ہے۔ انھوں نے اس دیباچے میں فارسی قواعد اور لغات کی کتابوں کی ایک لمبی فہرست دی ہے، جس کا سرسری مطالعہ بھی فائدے سے خالی نہیں۔ لکھتے لکھتے ایک جگہ عرشی صاحب کا جذبۂ وطن دوستی جوش میں آگیا۔ وہ ہندستان میں قواعدِ فارسی کے متعلق لکھی ہوئی کتابوں کی ایک طویل فہرست دینے سے پہلے لکھتے ہیں:

"ایرانی آج تک ہندیوں کی خدمتِ زبانِ فارسی کا بقدرِ بایست شکریہ ادا نہیں کرتے، حالانکہ ...... خالص لسانیاتی کام جس کیفیت و کمیت کا ہندوستانی علما نے انجام دیا ہے، ایران کے اہلِ زبان اس کا عشرِ عشیر بھی نہ کر سکے۔"

پھر فارسی زبان کی صرف و نحو، معانی و بیان و بدیع اور عروض و قوافی پر جو کتابیں تالیف ہوئیں، ان میں سے بعض نام گنانے کے بعد رقمطراز ہیں:

"ہندوستانیوں کی سینکڑوں کتابوں میں سے یہ گنتی کے نام بھی اثباتِ مدعا کے لیے کافی ہیں، کیونکہ یہ کتابیں ایرانیوں کے لیے بھی سنگِ میل کا کام دیتی رہی ہیں۔"

اس کے بعد وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ فارسی لغات پر بھی ہندوستان میں ایران سے زیادہ کام ہوا، اور وہ فخر کے لہجے میں رقمطراز ہیں کہ "اگر لغتِ فرسِ اسدی طوسی، مجمع الفرسِ سروری کاشانی اور ایسی ہی ایک دو اور کتابوں کو الگ کر کے دیکھا جائے، تو سارے عالم میں فارسی الفاظ کی تحقیق و تشریح کا دار و مدار انھیں مؤلفات پر نظر آئیگا جو یا تو ہندیوں نے لکھی ہیں یا ہندستانی سلاطین و امرا کی فرمائش پر لکھی گئی تھیں۔ ایرانیوں کے پاس لے دے کر ایک فرہنگ انجمن آرای ناصری ہے، جو کہ پھر انھیں ہندیوں کی رہینِ منت ہے۔ اسی سلسلے میں پھر لکھتے ہیں کہ ہندستان میں فارسی لغات پر جتنی کتابیں تصنیف ہوئی ہیں، ان کا احصا طویل

فرصت چاہتا ہے؛ اسی لیے صرف ۴۸ لغات کے نام دینے پر اکتفا کیا ہے۔ عرشی صاحب نے جو کچھ لکھا ہے؛ اس سے ایرانی جذبۂ پندار کے تحت شاید اتفاق نہ کریں، لیکن بہر حال یہ ہے حقیقت و صداقت کا مظہر۔

میرزا غالب کی طرح عرشی صاحب کی طبیعت بھی باغ و بہار ہے۔ وہ بھی جدت، جودت اور نرالا پن کو بہت پسند کرتے ہیں۔ چنانچہ جب رام پور کے کتاب خانے میں انشاء اللہ خاں انشا کی تصنیف سلکِ گوہر کا نسخہ ملا، تو انھوں نے ۱۹۴۸ء میں اسے شائع کر دیا۔ یہ ایک مختصر کہانی ہے، جسے انشا نے اپنی طبیعت کی اپج دکھانے کو بے نقط اردو میں لکھا ہے۔ اس کے دیباچے میں، عرشی صاحب لکھتے ہیں کہ انشا خوش بیانی اور ظرافت کے بھی پتلے تھے؛ جہاں بیٹھ جاتے لطیفوں کے باغ لگا دیتے اور چٹکلوں کے گل کھلاتے؛ بات میں بات ایسی پیدا کر دیتے کہ سننے والے عش عش کر اٹھتے۔ یہی بات خود عرشی صاحب کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے وہ جہاں بیٹھ جاتے ہیں، اپنی رنگین بیانی سے محفل کو گل و گلزار بنا دیتے ہیں، اور پھر اپنی تحریروں میں بھی ایسی بات میں بات پیدا کرتے ہیں کہ پڑھنے والے سر دُھنتے رہ جاتے ہیں۔ اس کی تائید ان کے مرتب کردہ دیوانِ غالب (اردو) کے دیباچے سے ہوتی ہے۔

عرشی صاحب نے رسالہ معارف، اعظم گڈھ کی مارچ اور اپریل اور مئی ۱۹۴۹ء کی تین اشاعتوں میں "اُردو زبان کی بناوٹ میں افغانوں کا حصہ" کے عنوان سے ایک سلسلۂ مضامین لکھا تھا، جواب کتابی صورت میں بھی شائع ہو گئے ہیں۔ اس میں انھوں نے دکھایا ہے کہ روہیلکھنڈ کے باشندوں کا رہن سہن، بول چال، رسم و رواج، وضع قطع ملک کے دوسرے حصوں سے کسی نہ کسی حد تک جدا ہے اور یہاں کے لوگوں میں عام طور پر افغانستانی سادگی، بے باکی اور درشتی پائی جاتی ہے۔ افغانستانی اثرات ہی کی وجہ سے یہاں کے روزمرے میں پشتو کے بہت سے الفاظ داخل ہو گئے ہیں۔ عرشی صاحب نے ایسے ڈیڑھ سو الفاظ کی فہرست دی ہے، جو روہیلکھنڈ میں عام طور سے بولے جاتے ہیں لیکن وہاں کے علاوہ اور دوسری جگہوں پر یہ نہ بولے جاتے ہیں، نہ کوئی انھیں سمجھتا ہے مثلاً ادبہ (ابرو)، اور بل (بالوں کی لٹیں)، بربنڈ (ننگا)، بلاغنڈ (بیل)، پوس (احمق)، وغیرہ۔ ان الفاظ کے جمع کرنے میں بھی عرشی صاحب

نے اسی محنت اور مشقت سے کام لیا ہے، جو ان کی ہر تحریر کی نمایاں خصوصیت ہے

عرشی صاحب کے مرتبہ انتخاب غالب (۱۹۴۲ء) کا ذکر ہو چکا ہے۔ دیوان غالب (اردو) کی طباعت و اشاعت ۱۹۵۸ء میں ہوئی، گویا ۱۶ سال تک عرشی صاحب کے غور و فکر کا پروانہ ان کے محبوب موضوع غالبیات کی شمع کے گرد چکر لگاتا رہا، اور جب ان کا مرتبہ دیوان غالب منظرِ عام پر آیا، تو ایسا معلوم ہوا کہ عرشی صاحب نے نہ صرف سید علی حیدر نظم طباطبائی، حسرت موہانی، آسی، سہا، مفتی انوار الحق، مالک رام اور آغا محمد باقر وغیرہ کے مرتب کردہ دیوان اور ان کی شرحوں بلکہ چغتائی ایڈیشن اور اکرام کے غالب نامہ کی امتیازی خصوصیات سے بھی ہماری نظروں کو ہٹا کر اپنی طرف مائل کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔

یہ دیوان تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے کا نام "گنجینۂ معنی" رکھا گیا ہے۔ اس میں وہ تمام اشعار ہیں جو غالب نے شروع میں کہے اور شائع کیے، لیکن پھر ان میں سے بیشتر ۱۸۴۱ء کے پہلے ایڈیشن میں شامل نہیں کیے۔ اس حصے کا نام غالب کے اس شعر سے ماخوذ ہے:

گنجینۂ معنی کا طلسم اس کو سمجھیے — جو لفظ کہ غالب مرے اشعار میں آوے

دوسرے حصے کا نام "نوائے سروش" ہے۔ اس میں غالب کا وہ متداول کلام ہے جو انھوں نے اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ چھپوا کر تقسیم کیا اور جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا تھا کہ:

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں — غالب صریرِ خامہ نوائے سروش ہے

تیسرے حصے کا نام "یادگارِ نالہ" ہے، جو اس شعر سے لیا گیا ہے:

نالۂ دل نے دیے اوراقِ لختِ دل بباد — یادگارِ نالہ یک دیوانِ بے شیرازہ تھا

اس حصے میں غالب کا وہ کلام ہے، جو ان کے دیوان کے کسی نسخے کے حاشیے یا خاتمے یا ان کے کسی خط میں یا کسی کی بیاض میں ملا ہے، یا ان کے نام سے کسی رسالے میں شائع ہوا ہے۔

اس طرح غالب نے اپنی زندگی میں اردو میں جتنے اشعار کہے، وہ سب اس ایڈیشن میں مل جاتے ہیں، جن کو عرشی صاحب نے "حدیثِ زلفِ عنبر بارِ دوست" سمجھ کر یکجا کر دیا ہے، لیکن ان کے جمع کرنے میں انھوں نے نہ صرف دودِ چراغِ نیم شبی کے سامنے خونِ جگر پیا ہے، بلکہ کوچہ گردی اور آبلہ پائی

سے بھی کام لیا ہے۔ انھوں نے اوّل تو غالب کی زندگی کے مطبوعہ دیوانوں کو اکٹھا کیا، پھر جہاں جہاں اس کے قلمی نسخے ملے، ان کو جاکر خود دیکھا یا ان کی نقلیں منگائیں۔ ان قلمی اور مطبوعہ نسخوں سے متعلق مفید معلومات حاصل کیں، مختلف نسخوں کا مقابلہ کیا، ان میں اگر ان کو کوئی لفظی اختلاف یا کتابت کی غلطی یا غلط املے کی تصحیح یا ساقط لفظوں کا اضافہ یا نقطوں یا مرکزِ دل کی اصلاحوں میں کچھ بھی فرق نظر آیا ہے، تو ان کو بڑی دیدہ وری کے ساتھ ۷۰ صفحوں میں واضح کیا ہے۔ یقیناً یہ حصہ قلمبند کرتے وقت وہ زبانِ حال سے کہہ رہے ہوں گے:

ایک ایک قطرے کا مجھے دینا پڑا حساب　　خونِ جگر ودیعتِ مژگانِ یار تھا

عرشی صاحب کا جو ادبی شعور انتخابِ غالب کے دیباچے میں دبا رہ گیا تھا، وہ اس کتاب کے دیباچے میں اچھی طرح ابھر آیا ہے۔ یہاں ان کا قلم طاؤس کی طرح رقص کرتا نظر آتا ہے، اس میں غالب سے متعلق بہت سی ایسی باتیں نظر آئیں گی، جو شاید پہلے کسی کی نظر سے نہ گزری ہوں۔ میرے نزدیک اس کا اہم ترین اور مفید ترین حصہ وہ ہے، جہاں انھوں نے طرزِ سخن، تعریفِ سخن، تعریفِ شعر، اوصافِ شعر اور عیوبِ شعر کے عنوانات سے خود غالب کے خیالات پیش کیے ہیں، یہ اس تفصیل کے ساتھ پہلے کسی اور نے نہیں لکھے تھے۔ ان کو پڑھ کر اختصار کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ غالب کا خیال تھا کہ شاعری معنی آفرینی ہے محض قافیہ پیمائی نہیں۔ اس میں دوشیزگی ہو، پاکیزگی ہو، مضمون کی برشتگی ہو، نفس کی گداختگی ہو۔ وہ ایک پری پیکر معشوقہ ہو، تقطیعِ شعر اس کا لباس ہو، لیکن مضمون اس کا زیور ہو، اس طرح کہ وہ رو کشِ ماہِ تمام ہو۔ زبان پاکیزہ ہو، الفاظ متین ہوں، مضامین اچھوتے ہوں، معانی نازک ہوں، مطالب کا بیان دل نشین ہو، روزمرّہ صاف ہو، بندش دل پسند ہو، سلامتِ فکر ہو، حسنِ بیان ہو، تعقیدِ لفظی ہو تو ہو، لیکن تعقیدِ معنوی نہ ہو۔ وہ غزل میں اتحادِ حروف والفاظ کو پسند نہیں کرتے۔ توارد کے متعلق لکھتے ہیں کہ اگر پس رو شاعر اپنے پیش رو سے مضمون آفرینی یا طرزِ ادا میں زیادہ لطف وخوبی پیدا کر دے، تو یہ اس کے لیے قابلِ فخریات ہے۔ ایطا بھی ان کے نزدیک عیب تھا۔ وہ لفظی صنعتوں سے پرہیز کرتے۔ سہلِ ممتنع ہی کو سحر یا اعجاز قرار دیتے تھے۔ ان ہی تمام خصوصیات کی بدولت اُن کا دیوان اُن کے بعض عقیدت مندوں کی نظر میں ایک آسمانی صحیفے کی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر موجودہ دور کے شعرا ان ہدایات کا غور سے مطالعہ کریں، تو یہ ان

کے لیے ادبی اور فنی زبور اور انجیل کا کام دے سکتی ہیں۔

اس کتاب میں شرحِ غالب کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے، اس میں دیدہ ریزی بھی ہے، جگر کاوی بھی۔ اس میں کہیں تو وہ تشریحیں ہیں، جو غالب نے اپنے احباب کے استفسار پر تحریر کی تھیں؛ کہیں ان کے خطوط کے وہ حصے ہیں جن میں انھوں نے اپنا کوئی شعر استشہاداً لکھا تھا، کہیں کوئی قطعہ، رباعی، مثنوی اور شعر لکھنے کی تقریب ہے، کہیں غالب کے شعر کے مقابلے میں خاقانی، اسمٰعیل اصفہانی، امیر خسرو، سیف الدین اسفرنگی، فغانی، نظیری، عرفی، میلی ہروی، ذوق اور مومن کے ہم معنی اشعار ہیں، کہیں اس کی لذیذ تفصیل لکھی ہے کہ جو اشعار مطبوعہ یا قلمی نسخوں میں نہیں، وہ انھیں کہاں سے اور کیسے ملے تیسرے حصے "یادگارِ نالہ" میں بہت سے ایسے اشعار نظر آئے، جن کو پہلی بار پڑھنے پر یقین نہ آیا کہ گنجینۂ معنی کا طلسم باندھنے والا، اپنے صریرِ خامہ سے نوائے سروش بلند کرنے والا اور اعجازِ مسیحا کو محض اک بات سمجھنے والا بھی ایسے ادنیٰ درجے کے شعر کہہ سکتا ہے۔ لیکن ان کی شانِ نزول کی توضیحات کو پڑھ کر تکدر لطف میں بدل جاتا ہے اور پھر عرشی صاحب کو یہ کہہ کر داد دینے کو جی چاہتا ہے۔ ع

نقش کو اس کے مصوّر پر بھی کیا کیا ناز ہیں

عرشی صاحب نے دیوانِ غالب (اردو) کو جس محنت سے ایڈٹ کیا ہے، اس سے نہ صرف ان کی غالب کی ذات سے شیفتگی، فریفتگی اور وارفتگی کا اظہار ہوتا ہے، بلکہ یہ علم و ادب کے میدان میں تحقیق اور تلاش کرنے والوں کے لیے مستقل مشعلِ ہدایت بھی ہے۔ تراوشِ خونابہ کو ظہور میں لانے کے لیے ایک لگن کی ضرورت ہوتی ہے۔ عرشی صاحب کو یہ لگن غالبیات کے ساتھ ہے۔ غالب کی ہر عبارت، ہر اشارت اور ہر ادا ان کے لیے بلائے جان ہے۔ غالب کی ہر چیز پر ان کا دم نکلتا ہے، اگرچہ وہ اسی کے سہارے نہ صرف جیتے ہیں، بلکہ ہمیشہ جیتے رہیں گے۔ مکاتیب غالب، انتخاب غالب اور دیوانِ غالب (اردو) کو مرتب کر کے انھوں نے شہرتِ عام اور بقائے دوام کے دربار میں جگہ پائی ہے۔ غالب ہوتے، تو عرشی صاحب اُن کے پاس یہ کہتے ہوئے بے تکلف جا سکتے تھے:

مت پوچھ کہ کیا حال ہے میرا ترے پیچھے | تو دیکھ کہ کیا رنگ ہے تیرا مرے آگے

اور غالب بھی ان کو دیکھ کر کہتے کہ میں اب اپنی شکست کی آواز نہیں رہا، بلکہ گلِ نغمہ ہوں، پردۂ ساز ہوں، میرا سازِ ہستی بے صدا نہیں رہا؛ مجھے اس کی شکایت بھی نہیں رہی کہ لوگوں کے خبر ہوتے تک میں ان کے تغافل سے خاک ہو کر رہ جاؤں گا؛ میں اب یارانِ وطن کی بے مہری بھول گیا ہوں؛ اب مجھے رہگزر سے کوئی نہیں اٹھا سکتا؛ اب میری شاعری لگد کوبِ حوادث کا مقابلہ کر سکتی ہے؛ میرا خیال غلط تھا کہ میرے سخن میں دم نہیں، بلکہ اب مجھے یقین ہو گیا ہے کہ اس کی آتش فشانی باقی ہے؛ میرا ریختہ رشکِ فارسی ہو رہا ہے؛ مائدۂ لذتِ درد بھی، دیدۂ پُرخون بھی، ساغرِ سرشارِ دوست بھی، شمعِ بزمِ بیخودی بھی، اور بساطِ صحبتِ احباب بھی۔

عرشی صاحب نے ۱۹۶۳ء میں انگریزی میں رضا لائبریری، رام پور کے عربی مخطوطات کی فہرست کی پہلی جلد شائع کی، اس میں ۴۲۰ مخطوطات کا ذکر ہے، جو سب کے سب قرآن پاک یا تفسیروں کے نسخے ہیں، ان میں بعض نسخے حضرت علی بن ابی طالب (م ۴۰ھ/۶۶۱ء)، امام ابو عبداللہ جعفر (م ۱۴۸ھ/۷۶۵ء)، ابو علی محمد بن علی حسن بن مقلہ البغدادی (م ۳۲۸ھ/۹۴۰ء) کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہیں۔ پوری فہرست ۶۵۷ صفحوں پر مشتمل ہے۔ اپنی افتادِ طبع اور خصوصیت کے مطابق عرشی صاحب نے ان مخطوطات کے مطالعے میں بیشمار گھڑیاں صرف کی ہوں گی، جب کہیں یہ تراوشِ خونابہ ظہور میں آئی ہوگی۔ یہ فہرست نہ صرف رضا لائبریری ہی کی بلکہ مخطوطات کی فہرست نگاری کی بھی بڑی خدمت ہے اور یہ بھی انڈیا آفس، برٹش میوزیم، بوڈلین، برلن اور پٹنہ کے کتاب خانوں کے عربی اور فارسی مخطوطات کی فہرستوں کی طرح ہمیشہ قابلِ قدر سمجھی جائے گی، جس سے اہلِ علم برابر مستفید ہوتے رہیں گے۔ رضا لائبریری میں چودہ ہزار مخطوطات ہیں، جن کی فہرست تیار کرنا بہت ہی صبر آزما کام ہے۔ عرشی صاحب کی علمی زندگی میں محنت، ریاضت اور مشقت کے ساتھ کاوش، تلاش، تحقیق، دیدہ ریزی اور دیدہ وری کچھ ایسی سرایت کر گئی ہے کہ کیا عجب انھی کے ہاتھوں یہ صبر آزما کام بھی انجام پا جائے۔

عرشی صاحب نے اُردو، فارسی کے علاوہ عربی کی بھی بعض کتابیں مرتب کی ہیں، جن کا ذکر کسی اور موقع پر کیا جائے گا۔

مقالات

بعض کتب فارسی کے مستعملہ
مفردات و مرکّبات

از

قاضی عبدالودود
بیرسٹرایٹ لا
پٹنہ

قاضی عبدالودود

بعض کتبِ فارسی کے مستعملہ
مفردات و مرکّبات

گذشتہ ۵۰ سال میں جو کتبِ فارسی میری نظر سے گزری ہیں، ان میں بہت کم ایسی ہیں، جن سے متعلق میں نے یادداشتیں نہ لکھی ہوں، مگر اس کا احتمال ہے کہ صفحات یا اوراق کا شمار ان یادداشتوں میں کہیں کہیں غلط ہو گیا ہو۔ ان میں سے چند کتابوں کے کچھ مفردات و مرکبات ذیل میں پیش ہوتے ہیں۔ کم فرصتی اس سے مانع ہے کہ سب کے متعلق میں اپنی طرف سے کچھ لکھوں۔

فہرستِ کتب

۱ دیوانِ عمق بخاری طبع ایران

۲ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید مرتبۂ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا۔

۳ مرزبان نامہ (طبری بولی میں چوتھی صدی کی کتاب، ساتویں صدی میں زبان بدلی گئی)، مرتبۂ قزوینی۔

۴ تاریخ جہانگشای از جوینی جلد ۱ مرتبۂ قزوینی

۵ نزہۃ القلوب از حمداللہ مستوفی مرتبۂ لیسترانج

۶ جواہر الاسرار آذری (نسخۂ خدا بخش)

۷ کشف المحجوب از ہجویری (نسخۂ خدا بخش)

۸ دیوانِ مظہر طبع کلکتہ ۱۲۶۷ھ

۹ - تاریخِ فیروز شاہی از شمس سراج عفیف (طبع کلکتہ)

۱۰ - دیوانِ امتیاز خاں خالص (نسخہ خدا بخش)

۱۱ - دیوانِ ظفر خاں احسن، دیباچہ ۵۲ و ۵۳ - کلیات ۱۶۷ وغیرہ (نسخہ خدا بخش)

۱- دیوانِ عمعق

۱ ستبرق - ص ۱۳

۲ مشاطہ بدونِ تشدید - ص ۱۴

۳ فریشتگان - ص ۱۴

۴ خنگ رہوار ص ۲۰

۵ شو = شوہر - ص ۲۰

۶ ناچدہ = ناچیدہ - ص ۳۰

۷ زرہ ور - ص ۱۶

۸ افسر = افسار "بخفتی گر از باد بود یش پالال بماندی گر از سایہ بودیش افسر" ص ۱۶

۹ ارتنگِ آزر "کہ از سحر کردی تو ارتنگِ آزر" ص ۱۶

۱۰ بر کسی مغلطہ زدن "بر آفتاب مغلطہ زد صد ہزار پی" ص ۲۷

۱۱ فضیحت شدن "نماند ہیچ زن الا فضیحت در سواست" ص ۱۱

۱۲ تیم "مست و شادان در آمد از در تیم" ص ۲۷

۱۳ فروختہ = افروختہ "اگر فروختہ باشد بود چو زریں کوہ" ص ۳۱

۱۴ کلیچ "چو کلیچ گندہ دماغ و چو کلک بستہ دہان" ص ۳۱۔

۲- اسرار التوحید

۱ و ۲ قرائی و سر (بکسرہ را) مایہ "قلاشی و عاشقی سرمایہ ماست قرائی و زاہدی جہانِ دگر است" یہ شعر ابو سعید کی زبان سے سنا گیا تھا۔ ایسے اشعار ص ۲۳۹ تا ۲۴۴ میں جمع ہیں۔

۳ و ۴ تریبہ و دوغوا "ما ہمین دوغوا و ترب و تریبہ" مثل سابق۔

۵ تریبہ وا - ص ۲۷۳

۶ شکنبہ وا - ص ۲۱۲

۷ زفان = زبان - ص ۴ وغیرہ، عموماً ف کے ساتھ۔

۸ مبلغ = مبلغِ آن (عمر) ہشتاد و سہ سال و چہار ماہ" ص ۷، "مبلغی جامہ" ص ۱۲۷ "مبلغی سنگ" ص ۶۰، "مبلغی مال" ص ۱۸۶،

۹ لفظ "چنانک بر لفظ المبارک اور رفتہ"
ص ۷ ، اور جگہ بھی اسی طرح ۔
۱۰ جمع "جمعی ساختہ بود" (کتاب کا ذکر) ص ۹
۱۱ بابو "بابو ابوالخیر" پدر ابوسعید ص ۱۵
۱۲ خالو ص ۲۴۲ ۔ ہر دو لفظ میں "و" زائد
۱۳ پای افزار "ہرگز پای افزار و کفش در
پای نکردہ" ص ۲۲ "پاے افزار زبہر
خود داشت" ص ۱۸۴ "پای افزار
ترتیب کنی کہ راہی دور در آمدہ" ص ۲۶۳
"پای افزار کردہ و مرا وداع کرد" ص ۲۸۹
ظاہرا کفش کے سوا کوئی شئی ۔
۱۴ پچم "پچمی در پای کردہ" ص ۴۷
۱۵ دوکان = دکان ، ص ۷ ، ص ۸۰ دوکان
ہندوستان میں زبانوں پر ہے ، لیکن
عربی میں "و" نہیں اور یہ ایرانی فارسی میں
بطورِ شاذ دیکھا گیا ہے ۔
۱۶ عیار "چوب بعیاران چرب کنند ،
بنامردان چرب نکنند" ص ۸۱ ۔ "عیار
بود تا جان عزیز را در راہِ خدا تاوان کرد"
ص ۳۳۰ ۔ یہاں عیار معنیِ مشہور سے
مختلف میں مستعمل ۔
۱۷ عورت "ہیچ از عورت برہنہ نگردد"
ص ۳۳۰ ۔ عورت سے چھپانے کے
اعضا مراد ۔
۱۸ عورات = زنان ، ص ۳۸۷
۱۹ خصم = شوہر "دخترک ... را بشوہری دادیم
... اورا بخصم میسپاریم" ص ۱۲۳
۲۰ عجوزہ "عجوزۂ خویش را بنام من عقد
فرمود" ص ۱۲۹
۲۱ عقد مجلس ؟ "مرا عقد مجلس نفرمودہ" ص ۱۳۱
۲۲ دست پیمان "دست پیمان ... و برگ
عروسی" ص ۱۴۴
۲۳ جلوہ دبرای عروس "در عروسی بسیار نظارگی
بود کی از عروس پاکیزہ تر بود لکن در میان
ایشان تخت و جلوہ یکے را باشد" ص ۱۵۵
۲۴، ۲۵ فرجی و مزدوجہ "فرجی در پشت کردہ و
مزدوجہ بر سر نہادہ" ص ۱۵۹
۲۶ مصلح "من مردی مصلح (= صالح) ، باشم و
مال من حلال باشد" ص ۱۹۱ ۔
۲۷ اہل = زوجہ "ہر مریدی کہ تاہل ساختی اہل
او را بخواندی" ص ۲۱۲
۲۸ آدمیگری (یہ آدم سازی نہیں) "از آدمیگری
با من ہیچیز نماند" ص ۲۸۸ ، ۲۱۸ ۔
۲۹ صوفیی (اسم مصدری) ص ۳۶۸
۳۰ معلوم "یک تا نان معلوم نبودہ" ص ۹ ،
"ہرگز آں خانقاہ را ہیچ معلوم نبود" ص ۱۶۰

۳۱ پیچیز = ہیچ چیز، ص ۲۶۲ و ۳۸۸۔

۳۲ پوشیدہ "این پوشیدہ (= پردہ نشین؟) از فرزندانِ پیغمبر است"، ص ۲۸۲

۳۳ قوم = زوجہ "دہ سال بود کہ قوم خواجہ مظفر برحمتِ خدا... شدہ بود و دہ سال کہ قومش زندہ بود حاجتش نبودہ، بعد ببیست سال راحتی را نخواست و خواجہ مصعد از وی در وجود آمد" ص ۲۹۰

۳۴ خلاف "بعد ازیں خلافی مخوان، فقہ و علم مذہب خوان" ص ۲۴۱ "خلاف و مذہب تعلیق آموختہ" ص ۱۳۱

۳۵ تطہیر کردن و دادن "تطہیرِ آن جوان کنید، جوان را تطہیر دادند" ص ۲۰۳

۳۶ داوری = خصومت "زبانِ داوری پدید آوردم، ص ۸۷، "بیداوری سینہ" ص ۲۹۵

۳۷ صفت تبع "جنیانِ کافران" ص ۲۴۹

۳۸ پوشیدن = پوشانیدن "او را پیش والدہ بوطاہر برید تا او را خرقہ پوشند" ص ۸۳ "شیخ بدستِ خویش درا پوشند" ص ۵۰

۳۹ خدمت "امام را خدمت برسان" ص ۲۶۹

۴۰ مہ = نہ (نفی)، ص ۲۸۱

۴۱ منیت (اسمِ مصدری از من)، ص ۳۱۲

۴۲ مزید "برابر تو ہیچ مزید نیست ص ۲۲۲

۴۳ درباقی کردن و شدن "قصد درباقی کردند" ص ۲۸۷ "اندیشہ درباقی شد" ص ۱۲۵

۴۴ کوچ = ہزار کوچ را خدمت کنیم" ص ۱۸۲

۴۵ متلاشی = معدوم "محدث متلاشی گردد"، ص ۲۵۷

۴۶ فرمان یافت = مُرد، ص ۲۰۹

۴۷ نکتہ گو "او مردی بود نکتہ گوی و طناز" ص ۲۰۹

۴۸ خشکنانہ، ص ۲۷۰

۴۹ ترنانہ، ص ۲۷۰

۵۰ لوزینہ، ص ۸۷

۵۱ گوزینہ، ص ۸۷

۵۲ نانوا، ص ۲۸۲

۵۳ مسجد خانہ، ص ۲۶۵ } خانہ زائد و گاہ زائد
۵۴ منزلگاہ، ص ۵۶،

۵۵ ہمشیرہ = خواہر، ص ۸۴

۵۶ خاک = مزار، ص ۲۴

۵۷ ما بر دوان برخاستیم"، ص ۲۹۱

۵۸ دستوری = اجازت، ص ۲۶

۵۹ پرہیزگرترین = اتقی، ص ۲۹۵

۶۰ مرقع صوفیانہ پوشیدہ، ص ۴۷

۶۱ صاحب ماکی، ص ۳۶۸

۶۲ و ۶۳ مقربی و امامی، ص ۳۷۱

۶۴ بیدریغیِ مال، ص ۲۹۵۔

۶۵ صاحب ستریِ پادشاہ، ص ۱۴۱۔

۶۶ بارخدائی، ص ۲۹۱،

۶۷ عمیدیِ خراسان

۶۸ مسلمانی، ص ۴۵

۶۹ دل مشغولی، ص ۱۹۱

۷۰ مغمزی و خدمتی کردہ، ص ۷۲

۷۱ ہمسرائگی، ص ۱۲۲

۷۲ جوامردِ = جوانمرد (ہر جگہ یہی) ص ۵۷

۷۳ جامہ نمازی کردن، ص ۵۰

۷۴ سترہ نمازی کردن، ص ۱۴۴

۷۵ سترہ (نسخہ استرہ) ص ۱۴۴

۷۶ پنجشنبہ، ص ۱۶۸

۷۷ خرشید (عموماً یہی) ص ۱۲

۷۸ اومیدوار، ص ۱۱

۷۹ ماوراء النہر، ص ۹۹

۸۰ اودام = دام

۸۱ اورہ (نسخہ ابرہ)، ص ۳۵

۸۲ برزیدن (نسخہ ورزیدن) ص ۲۸

۸۳ ایں خاطر با خویشتن مقرر کردم، ص ۷۲

۸۴ کنج کنج کردن، ص ۲۸۲

۸۵ بروی فقہ تعلیق بکردم، ص ۲۸۰

۸۶ وجوہِ اخراجات و عمارت، ص ۱۸۹

۸۷ خبرت، ص ۳

۸۸ جامہ ہائے نیکو و ظریف، ص ۲۲۱

۸۹ شبہت، ص ۸

۹۰ مستمندِ عالمیان، ص ۳

۹۱ فانید، ص ۱۹۶

۹۲ نایافتِ مسلمانی، ص ۴۵

۹۳ پنداشت، ص ۲۲۱

۹۴ نگرش، ص ۷۶

۹۵ گرفت، (اسم مصدر) ص ۷۴

۹۶ اقرار دادن، ص ۲۳

۹۷ خلاص دادن، ص ۱۸۶

۹۸ نہمار، ص ۴۸

۹۹ نظارگی = ناظر، ص ۱۵۶

۱۰۰ چہلہ بدارم ص ۱۳۶

۱۰۱ چہلہ دار، ص ۱۳۶

۱۰۲ فریبۃ از آن بینی بگیرد، ص ۲۹۵

۱۰۳ فرستگاں (نسخہ فرشتگاں) ص ۳۸

۱۰۴ عنانور، ص ۲۹۹۔

۱۰۵ ترکمان تاز، ص ۱۸۵

۱۰۶ ہمسرائگاں، ص ۱۱۲

۱۰۷ دست انبوہیہ، ص ۲۰۹

۱۰۸ دشخوار، ص ۱۶۶

۱۰۹ کوبین بافتن، ص ۱۸۰

۱۱۰ موزہ زعنین، ص ۲۰۳

۱۱۱ موبزدا، ص ۱۶۶

۱۱۲ خنبرۂ روغنِ گاو، ص ۱۷۱

۱۱۳ دستزرۂ شیطان، ص ۲۷۱

۱۱۴ گرما بہ بان، ص ۱۵۷

۱۱۵ مرقعداران، ص ۳۴۷

۱۱۶ سرای "خانۂ داشت در بالای سرای
خویش" ص ۱۸۹

۱۱۷ شکستن "سیداز آن بشکست" ص ۲۸۴
"سلطان را... کفار خطا بشکست" ص ۲۸۴
"عبداللہ بشکست" ۲۲۳

۱۱۸ تمنلیت، ص ۱۵۹

۱۱۹ فراویز، ص ۲۲۷

۱۲۰ و ۱۲۱ بیرون و مستغل، "بیرون خرج خانقاه چند
مستغل بخواز جہت خرج خانقاہ" ص ۲۸۳

۱۲۲ بُزکُش، ص ۲۹۳

۱۲۳ شغلکِ آوراست شدہ" ص ۱۲۳

۱۲۴ پیرِ صحبت، ص ۲۷

۱۲۵ تماشاگاہِ خلقان، ص ۳۵۰

۱۲۶ بتر "جواب بتر بہ مہتر باشد" ص ۲۴۷

۱۲۷ بترین، ص ۲۷۴

۱۲۸ والیست، ص ۵۳

۱۲۹ بالیست "یک درم سیم نہ در بالیست بود
و نہ زیادت آمد" ص ۷۹

۱۳۰ افتید = افتاد، ص ۳۰

۱۳۱ بشولیدہ، ص ۲۰۱

۱۳۲ روز بیگاہ شد و آفتاب نیک زرد گشت
ص ۷۸، شب بیگاہ گشتہ، ص ۷۲

۱۳۳ شیخ خوش گشت، ص ۶۰

۱۳۴ برکۂ امسالین، ص ۱۵۷

۱۳۵ دست و رنجن

۱۳۶ تیریز، ص ۱۲۹

۱۳۷ وقت چاشتگاہ، ص ۱۴۷، وقت زائدہ

۱۳۸ یک بیک (ایک ایک) ص ۱۴۸

۱۳۹ زاویہ گاہ، ص ۵۰

۱۴۰ کمرک، ص ۹۸

۱۴۱ جای نماز، ص ۱۹۴

۱۴۲ کردیمی = کردیم، ص ۴۲۔ اضافہ یا اور کبھی۔

۱۴۳ ترکِ ظلم گرفت، ص ۱۲۲

۱۴۴ مویز طائفی، ص ۱۲۸۔

۱۴۵ بیتی شکستہ بستہ، ص ۲۴۴۔

۱۴۶ با یکدیگر صداع (نزاع یا شکر رنجی) کردند،
ص ۱۵۸

۱۴۷ ترکمانان سے مراد سلاجقہ مراد، ص ۱۴۴

۱۴۸ "ہرچ درون حق است... گرای سخن

نکند"، ص ۲۲۵

۱۴۹ دستی چند بروی زد، ص ۲۲۴

۱۵۰ جامع قرآن، ص ۲۲۰

۱۵۱ بدین ایزار گرد را ... دور مکین، ص ۱۹۶

۱۵۲ "پختۂ امروز یاز باقیِ دینہ" مرود =
تا
۱۶۰ امرود، "ایا برجان من ماہر چو بر شطرنج اہوازی
چو ما را شاہ مات آمد ترا اسپری شود بازی"
سالیان، جزو = جزو او ۔

۱۶۱ چشمک (تصغیر چشم)

۱۶۲ سروِ غاتفر، چینستان،

۱۶۳ فعل جمع برای ہر یک" ہر یک ...
شمع انجمن ... بودند" ص ۵

۱۶۴ در جامۂ خواب شد، ص ۳۳

۱۶۵ رگ بند، ص ۵۰

۱۶۶ سازیت (نسخہ سازید) ص ۶۰

۱۶۷ تیر پرتابی، ص ۷۴

۱۶۸ خیار لنو باوہ، ص ۸۶

۱۶۹ جامہ خرقہ کرد، ص ۹۱

۱۷۰ قطعہ کے عنوان سے جوابیات ان کی
پہلی بیت مصرع. ص ۸۷

۱۷۱ مشائخ متصوفہ، ص ۸۷ ۔

۱۷۲ زیرہ بای مزعفر، ص ۱۰۶

۱۷۳ فعل جمع "شیخ با جماعتی میرفتند" (نسخہ
میرفت، ص ۱۲۹ ۔

۱۷۴ سد بگیر، ص ۱۴۴

۱۷۵ حمامی، ص ۱۴۳

۱۷۶ کردیی (فعل) ص ۱۴۷

۱۷۷ لباچہ، ص ۱۴۴

۱۷۸ جگر بند بارا قلیہ کنم، ص ۱۵۷

۱۷۹ پاکیزہ، حسین؟ "از عروس پاکیزہ تر
(رجوع بہ ۲۳)

۱۸۰ عظیم خوش بود، ص ۱۵۵

۱۸۱ میان ایشان فراہم آوردی (صلح کرادیتے)
ص ۱۵۹ ۔

۱۸۲ حلواگری، ص ۷۲

۱۸۳ نان وحوائج آں، ص ۱۶۶

۱۸۴ ادرار نامہ، ص ۱۹۶

۱۸۵ زر شوشہ، ص ۲۸۴

۱۸۶ امام را خدمت پرسان، ص ۳۶۹

۱۸۷ جوانان را بوالعجبی نباید کرد و پیران را قرائی
ومرائی نباید کرد، ص ۳۴۸

۱۸۸ شبنگاہ، ص ۲۵۱

۱۸۹ بسمل کند = ذبح کند، ص ۱۹۸

۱۹۰ بر سبیل ہمہ صوفیان خنزی، ص ۲۸۳

۳۔ مرزبان نامہ

۱ مقامگاہ، ص ۲۱

۲ اومید، ص ۲۷

۳ کاویں = کابین، ص ۲۲

۴ فراز آمد" امشب با فراز آمدِ بخت
بسازیم" ص ۲۱

۵ کوفتگی، ص ۲۹

۶ بزریگر، ص ۳۶

۷ توبره، ص ۳۶

۸ ہمہ تزویر و ترفند، ص ۲۶

۹ یک بیک (ایک ایک) ص ۶۹

۱۰ پای ماچان" مسندِ وزارت بپای
ماچان ذل و حقارت بردند" ص ۳۲
پایان پای ماچان، ص ۲۷۸

۱۱ زیرک سار، ص ۲۷

۱۲ عمارتی بادید آرند، ص ۱۴

۱۳ پذرفتگاری" غلام ابی پذرفتگاری (وعدہ
یا عہد) را بشنید برای تقبل و تکفل پیش
آمد" ص ۳۸۔

۱۴ خرشید (یعنی الاعموماً) ص ۳۸ وغیرہ،

۱۵ خدمتکاری بکافِ عربی، ص ۱۴۔
غلطنامہ بکاف فارسی۔

۱۶ بیرون شو" من بیرون شو این کار بدست
آورم اما بدستیاریِ تو" ص ۱۴

۱۷ دادک" از مادر و پدر و دایہ و دادک" ص ۱۴

۱۸ نابیوسان" ناگاہ و نابیوسان، ص ۴۵۔
لختی نابیوسان، ص ۲۶۴

۱۹ دشمناگی = دشمنی، صفحات ۴۵ و ۱۳۴
و ۱۷۷ و ۲۷۴

۲۰ پارۂ متالم شد، ص ۵۶

۲۱ زناشوہری، ص ۲۱

۲۲ وطنگاہ، ص ۵۲

۲۳ تحرص = حرص، لغت میں یہ معنی نہیں،
قزوینی، ص ۵۸

۲۴ تماخرہ و تخجیل، ص ۶۲۔

۲۵ کومۂ بیوہ زنان، ص ۷۰

۲۶ ہفت کارگاہِ افلاک، ص ۷۰

۲۷ خانہ فروش، ص ۷۰، بقولِ قزوینی جس
مفہوم میں مستعمل ہے وہ لغات میں نہیں۔

۲۸ فیرِ بندہ و چشم افسای خرد، ص ۷۶

۲۹ زخم دندان زہر افسای، ص ۱۱۷

۳۰ خانہ گیر" با فرودستان مظلوم بخانہ گیر
(بازی نرد) بازی کردن نامبارک است"
ص ۹۱

۳۱ وسوسۂ شیطانی و ہندسۂ سودائی، ص ۸۲

۳۲ بارپای افراز سیر و طلب بازکرد و بازافتاد
ص ۸۸

۳۳ توافی، ص ۹۰، بقولِ قزوینی مقامِ توفّی

۳۴ درنا یافت مراد اندوگہن نگردد، ص ۱۰۱

۳۵ کمان گروہہ، ص ۱۰۳

۳۶ تابخانہ، ص ۱۰۶

۳۷ پرۂ قبا، ص ۱۱۱

۳۸ از مدتی دیر باز (کذا) "وطن ساختہ"
ص ۱۴۲۔ محلِ دیریاز

۳۹ الفت خواہر برادری، ص ۱۴۵

۴۰ خردہ کاریہا، ص ۱۵۵

۴۱ نشیمنگاہ، ص ۱۵۸۔

۴۲ عادتِ نکوہیدہ وصفتی نفریدہ"، ص ۱۶۲

۴۳ تخمیلات، ص ۱۵۷۔ تخمیل، ص ۱۵۹
لغات میں "کسی را حامل پیامی گردانیدن"
یہاں = پیام (قزوینی)

۴۴ "او بتقریب ولنواخت تمام حسنِ التفات
ارزانی داشت" ص ۱۵۷۔

۴۵ کریہہ منظر تباہ مخبر، ص ۱۴۷

۴۶ شُفت = دوش، ص ۱۵۹

۴۷ دیگی زیربا ساخت و گوشت و زعفران
ونمک وآب و دیگر توابل را تاراست
درد کرد ، ص ۱۶۹

۴۸ مردمۂ دیدۂ صواب، ص ۱۷۷

۴۹ نخچیرگر، ص ۱۹۱

۵۰ آن ولایت را گرفتن ساختگی کردن
گرفت، ص ۱۸۴۔ از بہر شبیخون ساختگی
فرمایم، ص ۱۹۰

۵۱ بغل بگردۂ کلکل... آگندہ داشتی"، ص ۱۹۴

۵۲ تاختن آوردو قضیۂ انداخت (اسم مصدری)
ازمعکوس، ص ۲۰۳

۵۳ خویشتن دار، ص ۲۱۵

۵۴ گرگان سننبہ، ص ۲۳۴

۵۵ برفور، ص ۲۲۵

۵۶ فرہنگی، ص ۲۴۲

۵۷ رشتہ (مرض) ص ۲۳۷

۵۸ دیگچۂ طعام لطیف بساخت، ص ۲۲۵

۵۹ یوزبند، ص ۲۲۰

۶۰ یک ساعتہ وحشت، ص ۲۶۶

۶۱ ستارہ = پردہ و پوشش، ص ۲۹۰

۶۲ بدپسند از بدی نبہرہ تراست، ص ۲۱۸

۶۳ شہرہ = مشہور، ص ۲۱۸

۶۴ خواب گزاردن = تعبیر خواب، ص ۲۲۶
"خواب گزاری"

۶۵ عتابی نیشاپوری، ص ۲۸۷

۶۶ شاخسانہ، ص ۲۸۵

۶۷ سپیدکاری "سیہ رُوئی کہ از سپید کاریِ
خویش داشت"، ص ۲۲۶

۶۸ جرۂ تسخیر بردُبِ اصغر انداختہ، ص ۲۲۰

۶۹ برحاشیۂ خاطر... نقش العجز خواہد شد، ص ۲۵۰۔

۷۰ از پیش بردو تحصیل آن باز نماند، ص ۲۴۰

۷۱ "یا سیمی برکشید و پہلوی بچہ راست کرد" ص ۲۵۰

۷۲ ہولترین، ص ۲۶۴۔ قزوینی: ہولناکترین یا ہائلترین چاہیے۔

۷۳ ناک وہان صبا و شمال بوی فوحات ہوائیش۔ ص ۲۸۰

۷۴ مراطاقتِ آن محنت برسیدہ ختم شد، ص ۲۸۰

۷۵ صُدرۂ خارای فستقی، ص ۲۸۶

۷۶ چندین جامع از مصاحف، ص ۳۰۰

۷۷ چہ او تا در مرتبۂ طفولیت است یک چشم زخم بی مراقبت احوال.. نتواں بود ص ۲۶۴۔

۴۔ تاریخ جہانگشای جلد ۱

۱ امیرِ تومان۔ تمامتِ خلائق را دہ دہ کردہ و از ہر دہ یک نفس امیرِ نُہ دیگر کردہ و از میانِ دہ امیر یک کس را امیرِ صد نام نہاد و تمامتِ صدر را در زیرِ فرمان او کردہ و بدین نسبت تا ہزار شود و بدہ ہزار کشد امیری نصب کردہ و او را امیر تومان خوانند قواعد چنگز، ص ۲۳

۲ ترخان آن بود کہ از ہمہ مؤونات معاف بود، و در ہر لشکر کہ باشد ہر غنیمت کہ یابند ایشان را مسلّم باشد و ہر گاہ کہ خواہند در بارگاہ بی اذن و دستوری در آیند و ایشان را لشکر و مرد داد و از چہار پای و اولاق و تجملات چندانک در حدو قصر نیاید و فرمود تا چندان گناہ کہ از ایشان در وجود آید ایشان را بدان مواخذت ننماید تا بنہم فرزند ایشان ہم بہمیں معنی باشند۔ اکنوں از نسلِ آن دو شخص بسیار اقوام است در ہمہ ممالک مکرم و محترم باشند، ص ۲۸

۳ چلغورہ، ص ۴۰

۴ مدد ہا دادند، ص ۵۸

۵ کرباس و زندنیچی، ص ۵۹

۶ رنود (جمع رند بقاعدۂ عربی)، ص ۶۸

۷ پریدار دیر بخوان "مردی.. دعوی پریداری کرد یعنی جنیان با او سخن میگویند و از مغیبات او را خبر میدہند و در بلاد

ماوراءالنہر و ترکستان بسیار کساں
بیشتر عورتینہ دعوی پریداری کنند و
ہر کس راکہ رنجی باشد یا بیمار شود ضیافت
کنند و پریخواں را بخوانند و رقصہا
کنند" ص ۸۵

۸ عورتینہ، ص ۸۵

۹ مردینہ (= مرد + ینہ) ص ۸۸

۱۰ التمغا، ص ۱۱۴

۱۱ زفان (= زبان) ص ۱۲۲

۱۲ بشولیدگی، ص ۱۲۳

۱۳ مفرد: "مفردانی و معتمدانی کہ امروز در پیش توصف کشیدہ اند" ص ۱۳۰

۱۴ ماہار "چوں شتراں ماہار زدہ" ص ۱۳۱

۱۵ نہمارہ، ص ۱۳۸

۱۶ نوئینان و امرا، ص ۲۰

۱۷ عوارضات، ص ۱۱ و ۳۲

۱۸ یام و اولاغ، ص ۲۲

۵- نزہتہ القلوب

۱ "اور آبارو کشید" ص ۱۲

۲ بلدانہا (جمع الجمع)، ص ۲۲

۳ تمان (سکہ) = تومان، ص ۲۷

۴ تومان (سکہ)، ص ۳۷

۵ کورۂ اصطخر، ص ۴۷

۶ ساروج، ص ۱۳۲

۷ خونریزش عام، ص ۱۹۳

۸ سنباذج، ص ۱۹۷

۹ سنگ آتش زنہ، ص ۲۰۵

۱۰ آزمودن کردہ ... چنین بود، ص ۲۸۵

۶- جواہر الاسرار

۱ ازیں مغالیط پیچا پیچ در مقامات حریری بسیار است" ص ۹۹

۲ تمسخر، ص ۱۴۹ "با او تمسخر کردندی، ص ۱۴۰

۳ ماموم، مصرع پسر رومی: "تا رسید از امام خود ماموم" ص ۱۵۲

۴ "قلندر لفظیست عجمی کہ عرب آں را در لفظ خود استعمال کردہ ولیکن عجمی اطلاق این لفظ بر کسی کنند کہ سر و ریش تراشیدہ باشد و از لباس اہل عبادت بیرون آمدہ و بپلاس قناعت کردہ، و عرب ایں لفظ در تارک مجرد استعمال کنند خواہ در صورت موافق و مشابہ بایشاں باشد و خواہ نباشد و بعضی از اہل تصوف ایں لفظ را در ملامتی (کذا) استعمال کنند

وایشان را اہلِ ملامت خوانند۔ وملامتی
کسی را گویند کہ خیر خود را اُخفا کند
اضافۂ قیاسی) وشر خود را اظہار کند
واز ملامتی باشد کہ (در اضافۂ قیاسی)
بعضی امورِ دین مثلِ ریش تراشیدن و
پای برہنہ رفتن وامثالِ آن ظاہرا
اہمال کنند تا مردم او را از اعدادِ کاملان
نشمرند... ولیکن در خدمت دخلوت ؟)
در اصطلاح (اصلاح ؟) آن احوال و
تدارک واستغفار کوشند، ودر احوال
ظاہر او باطنا ہیچ مخالفتی در وجود نباید
شد۔ وبعضی... چون الفاظ را باعتبار
عجمیت کم دکنذ، مرکبی باشد از قلان
واز اندر و عجمیِ قلان بارِ گران را گویند
وایں صفت نامِ او شد وباین مشہور
گشتہ... وبجہتِ کثرتِ استعمال و
تداول در لفظ قلندر کوتہ ہینماید یعنی
چنین کس را بارِ گران بر خود نہادہ است
(کذا) کہ در سلوک وطریقت ہیچ بار
بر نفسِ سالک گرانتر از این نباشد
کہ خیر خود را اخفا کند وشر خود را اظہار
... باخود چنین گوییم کہ ایں لفظیست
مرکب از لفظ عربی کہ آن اقل ست و
پارسی آن پُر کم، اندر یعنی صاحبِ آن صورت
پیوستہ بکمی اندر است وخود را دریکی پنہان
کردہ است۔ واین فقیر را چنین روی
بینماید کہ واضع ومخترعِ صورتِ قلندریہ
مجذوبی سالک بود... ابتدای طریقِ
قلندری از شیخ جمال الدین ساوجی بود
... مریدِ سلطان ابویزید بسطامی بود چنانچہ
در کتبِ قلندری مسطور است" ص ۱۸۷
و ۱۸۸۔ قلندر نامہ کا ذکر اور اس کے
اشعار، ۱۸۹

۵ لفظ = زبان، ص ۱۸۷

۶ سرو ریش تراشیدہ، ص ۱۸۷

۷ ملامتی، ص ۱۸۷

۸ چنانچہ، ص ۱۸۹

۹ از تنگِ چین، کتاب دستور مانی نقاش است
کہ او دعوی کردہ وصورتہا کشیدی کہ مردم
چندگاہ والہ میبودند واکنوں آن کتاب
میگویند کہ در خزائنِ ملوکِ چین است"
ص ۲۲۷

۱۰ تنگ لوشا میگویند چشمہ ایست کہ نقاشان
مانی را در ابتداے او مغالطہ دادند بآب
میمانست وآب نبود چون صرح ممرد
سلیمان علیہ السلام کہ بجہت بلقیس تعبیہ

کردہ۔ و چوں مانی نقاش را بآب فرستادند و مکر ایشاں معلوم کردہ صورت خری مردہ آنجا کشیدہ و باز آمد، و گفت خری مردہ در آن چشمہ است۔ ایشان او را در آن صورت مسلم داشتند۔ ولیکن بر تنگ لوشاکہ آن چشمہ است وثوقی نیست۔ ص ۲۲۷

۱۱ قطعہ را از آن قطعہ گویند کہ مطلع ندارد۔ ص ۲۵۹

۱۲ حروفات، ص ۲۶۲

۱۳ بر سبیل نمودار، ص ۲۶۲

۱۴ متغزلان، ص ۳۵۱

۷۔ دیوانِ مظہر

۱ ہربانی "قیمت افزون شد چوں خدمتگر ہربانی مرا" ص ۵

۲ انارِ جلال آباد "انارِ خندہ او از جلال آباد میآید" ص ۴۴

۳ گلکاری قبا "شوخِ من ہرگاہ گلکاری قبا در بر کند" ص ۴۶

۴ "شربتِ نیلوفری قسمت بیمار نشد" ص ۶۵

۸۔ کشف المحجوب

۱ استعانت خواہم، ص ۳

۲ مجلدیان = جلد سازاں، ص ۴

۳ مستصوف، ص ۱۷

۴ متصوف، ص ۱۷

۵ نعتِ حق، ص ۱۸

۶ "یافتنش را ہرگز نایافت نباشد" ص ۲۰

۷ "بپوشیدن خلعت و نوافت عزیز گرداند" ص ۲۳

۸ "بر سرِ خلائق فضیحت شدہ اند" ص ۲۸

۹ "بر کنیزکی فتنہ (مفتون) شدہ بود" ص ۵۱

۱۰ "بر عقابین کشیدند" ۶۳

۱۱ گستگی از دنیا، ص ۶۳۔

۱۲ ناجنس و ناشناخت، ص ۸۱

۱۳ پنداشت (اسمِ مصدری)

۱۴ "من عبارت آں خواجہ لعبلین یاد نداشتم" ص ۹۱

۱۵ ترّہاتِ صوفیہ، ص ۱۰۳

۱۶ بشولیدہ، ص ۱۰۳

۱۷ طبعائعیان، ص ۱۴۸

۱۸ ناموم "محال بود کہ ناموم از امام فاضلتر بود" ص ۱۲۷

۱۹ دوستترین زنان ۱۲۴

۲۰ جلوای صابونی، ص ۱۸۱

۲۱ غذای عوانان، ص ۱۸۱

۲۱ رہبانان۔

۲۲ "زندقہ پارسیست معرب و بزبان عرب
زندقہ تاویل بود و بداں سبب ایشان
تفسیرِ کتاب خود را زند و پازندہ (پازند)
خوانند۔ و چوں خواستند اہلِ لغت
کہ ابنائے مجوس را نامی کنند زندیق نام
کردند۔ ایشان بحکم آنکہ میگفتند ہر چیزی
کہ ایں مسلمانان میگویند آن را تاویلیست
کہ ظاہرِ حکم آں را نقض کند... و ایں
اسم زندقی مر ایشاں را علم گشت"
ص ۲۱۲

۲۳ انکلیون "معروفست کہ اندر روم چیزی
ساختہ اند اندر بیمارستان سخت عجیب
کہ آن را انکلیون خوانند و اندر ہر چیزی
کہ عجائب بسیار باشد یونانیان بداں
نام خوانند چنانکہ صحف را انکلیون
خوانند" ۲۱۳۔

۹- تاریخِ فیروز شاہی

۱ دماغ را از ریحِ باغِ او بویائی ...
پای را در طلبِ او دوائی" (سرگہا
از دویدن) ص ۱

۲ مزرعۂ اخروائی (کذا)، ص ۲۔

۳ رموزات، ص ۴

۴ بیخ کندہ بدن (کذا)، ص ۱۴

۵ کشیدہ محاسن، ص ۲۰

۶ "اگر ہر کسی تفتی کردی برای ادب کردنِ
او فرمودی" ص ۲۵

۷ آں کس را باز پرس کردی" ص ۲۵

۸ اشخاص قوتی، ص ۲۵

۹ خدمت (= حضرت) شیخ" ص ۲۵

۱۰ ہر ہمہ ، ۲۴ جگہ از آن جملہ
ص ۴۹، ص ۶۷

۱۱ خرچ (کذا) = اخراجات، ص ۵۹

۱۲ کرورات، ص ۴۳۹

۱۳ مجموعہ دار، ص ۲۷۱

۱۴ آبدار، " "

۱۵ شرابدار، " "

۱۶ عطردار، " "

۱۷ طشتدار، " "

۱۸ چتردار، " "

۱۹ شمعدار، " "

۲۰ سلاحدار، " "

۲۱ خیلدار، ص ۲۲۳

۲۲ بنہ دار ص ۴۳۱

۲۳ عملداری = عہدہ داری، ص ۳۷

۲۴ پرگنات، ص ۳۸۴

۲۵ فرجدِ این مورخ (پرداداکے لیے، کئی جگہ) ص ۲۷۔

۲۶ مال سالینہ، ص ۲۸ و ۲۷

۲۷ مقدمان و چودھریان، ص ۲۸ و ۲۷

۲۸ فرجدہ = پردادی، ص ۳۹

۲۹ طبلہای شادیانۂ ترکانہ، ص ۴۷

۳۰ موازنہ بیست ہزار سوار، ص ۵۲

۳۱ "چند پرگانہ سرایچہ" ص ۷۷

۳۲ تذکرۂ ... جواہر، ص ۹۲

۳۳ قانونات، ص ۹۹

۳۴ محلہای خوب کنانیدند، ص ۱۲۷

۳۵ شقداری حصار فیروزہ، ص ۱۲۸

۳۶ موازی دولک تنکہ، ص ۱۳۰

۳۷ ہفتاد زنجیر فیل، ص ۱۴۰

۳۸ چنندہ، ص ۱۷۱

۳۹ استمداد خواستی، ص ۱۹۴

۴۰ غلہ نایافت بود، ص ۲۰۷

۴۱ پلک برپلک زدن، ص ۲۱۸

۴۲ غلۂ زراعت الیشان دملل شدہ ص ۲۴۲

۴۳ ستاہش (نسخہ ستاہش) ص ۲۴۲

۴۴ فراشینۂ سفید، ص ۲۴۷

۴۵ خوبصورت، ص ۲۶۸

۴۶ گھڑیالخانہ، ص ۲۷۱

۴۷ مستورہ بندان، ص ۲۷۱

۴۸ بدم ریز میرود، ص ۳۲۳

۴۹ جاندارخانہ (کذا) (لباس سے متعلق) ص ۳۲۸

۵۰ "از جملۂ سی وشش کارخانہ" ص ۳۲۷

۵۱ چنانچہ برآورد قدیم بود۔

۵۲ سلاطینِ خوشنام، ص ۳۵۵

۵۳ نغزک، ص ۳۶۱۔

۵۴ آوند (ظرف) ص ۳۸۰

۵۵ تاکید بر تاکید کردن، ص ۳۹۰

۵۶ تفتی بر تفتی کردن، ص ۳۹۷

۵۷ نقل کردن = مردن، ص ۴۲۱

۵۸ شقی چنانچہ شق سامانہ، ص ۴۹۵

۱۰۔ دیوانِ خالص

۱ بی پیر: دشمنِ جان جوانانند این بی پیرہا ص ۳

۲ چھاپہ (کذا) زبوسہ چھاپہ (چاپہ) کنم اطلس فرنگ ترا، ص ۵۱

۳ غلام گرجی "نرگس غلام گرجی چشم سیاہ تست" ص ۲۸

۴ وسمہ برابرو کشیدن "خوبان ہند وسمہ

برابرو نمیکشند" ص ۴۴

۵ بوتہ دار" قبای بوتہ داری

دربہر بوتہ اش دل میگذارد" ص ۴۹

۶ رسانیدم بنای خانۂ خود را بآب

آخر" ص ۵۴

۷ پست اقبال، ص ۷۳

۸ خرمنگاہ، ص ۸۰

۹ نعمتخانہ ص ۹۲

۱۰ بادلہ پوش" چون شعلہ سراپا ز طلا

بادلہ پوشی" ص ۹۳

۱۱ و ۱۲ چنین گر بر در مردم شلنگ تختہ خواہی زد

ترقی گر کنی آخر تو کشتی گیر خواہی شد

ص ۳۲

۱۱۔ دیوانِ احسن و کلیاتِ احسن

۱ تازہ گوئی" تازہ گویہای او از فیضِ

طبعِ صائب است" ص ۵۲

۲ انتقام من از خمار گرفت، ص ۵۳

۳ بت رجپوت، ص ۱۶۷

۴ بانسلی، ص ۱۶۹

۵ و ۶ پکاوج گشت تا بادلکی (ڈھولکی)، ساز

ص ۱۷۰

۷ سارنگی، ص ۱۷۱

۸ "ز گلہا کیورہ گردیدہ ممتاز" ص ۱۷۱

۹ ز کدھل دیدہ تا رنگ اصالت دگر (ھل)،

ص ۱۷۲

۱۰ و ۱۱ ز طوطی و ز مینا و ز کویل

و ۱۲ ز ہریل آنکہ آہنگش بر د دل" ص ۱۷۲

۱۳ کونلہ دکذا)، بود از میوہ ہایش کونلہ ممتاز"

ص ۱۷۲

۱۴ نارنگی، ص ۱۷۲۔

۱۵ و ۱۶ بود از پالسہ و زبیر (دکذا)، چہ جامن

بگلشن باغبان را چشم روشن، ص ۱۷۲۔

۱۷ انبہ، ص ۱۷۲

۱۸ امرت پھل، ص ۱۷۲

۱۹ کیلہ دکذا) ص ۱۷۲

۲۰ کول، ص ۱۷۸

۲۱ شاہ آلو، ص ۱۸۰

۲۲ بود اشکن چنان خوشرنگ و خوش

آب، ص ۱۸۰

۲۳ زرد آلو، "

۲۴ آلو بالو، "

۲۵ امرود، "

۲۶ ناشپاتی، "

۲۷ اننا س است نقلِ می پرستان، ص ۱۷۲

۲۸ ختمی پناہی (دیباچۂ نثر) ص ۲

قطب

کی عمارتوں کا مجموعہ

از

محمد مجیب بی اے (آکسفورڈ)
شیخ الجامعۂ ملیۂ اسلامیہ
جامعہ نگر، نئی دلّی

محمد مجیب

قطب کی عمارتوں کا مجموعہ

فنِ تعمیر کے کسی نمونہ کی خوبیوں اور خامیوں کا جائزہ اس طرح لیا جاتا ہے کہ ہم سوچیں کہ معمار کے ذہن میں کیا تھا، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس نے عمارت کے مصرف یا مقصد کو سامنے رکھ کر مسالے اور فنی ترکیبوں سے کس طرح کام لیا۔ معمار کے خیالات کا سراغ لگانے کی کوشش میں وہی تمام مسئلے پیدا ہو جاتے ہیں جن کا حل معمار کو نکالنا تھا، اور ہم گویا خود نقشہ بنانے، وسائل فراہم کرنے اور عمارت کو بنا کر کھڑا کر دینے کے منصوبے میں شریک ہو جاتے ہیں۔ ہمیں کوئی خوشی نہیں ہوتی اگر ہم شروع ہی سے محسوس کرتے ہیں کہ معمار کے دل میں کوئی بڑا حوصلہ نہیں تھا، وہ نقل کرنا یا رواج کی پابندی کرنا کافی سمجھتا تھا، اس نے تعمیر کے وہی اصول برتے جو عام طور پر برتے جاتے تھے، وہی مسالہ استعمال کیا جو آسانی سے مل جاتا تھا، اور اسے صرف ویسی ہی قدر شناسی کی توقع تھی جو بے ذوق کام کرانے والوں سے بے ذوق کام کرنے والوں کو نصیب ہوتی ہے دوسری طرف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہم پر وجد کی وہی کیفیت طاری ہو جائے جو معمار پر طاری تھی۔ جب سوچتے سوچتے عمارت کے مقصد اور اس کے نقشے میں کامل ہم آہنگی پیدا کرنے کی ایک حسین صورت اس کی سمجھ میں آئی، اور ہم محسوس کریں کہ عمارت کا نقشہ، تعمیر کی ترکیبیں، عمارت کا مسالا، اور بنی ہوئی عمارت کے اجزا کا تناسب سب سمٹ کر تخلیقی کیف کا ایک لمحہ بن جاتے ہیں۔ یہی احساس ہمیں یقین دلاتا ہے کہ فنِ تعمیر کا حسن وہی حسن ہے جو شاعری، موسیقی، مصوری اور سنگ تراشی میں نظر آتا ہے، اور آرٹسٹ کا کمال یہ ہے کہ وہ ان پردوں کو ہٹا کر جو ہماری آنکھوں پر پڑے رہتے ہیں، فنونِ لطیفہ کی بنیادی وحدت کو آشکارا کر دے۔

افسوس کی بات یہ ہے کہ ہم خود اپنے لیے غلط فہمی کے امکانات پیدا کرتے ہیں، مثلاً ہندستان کی کسی

عمارت کو دیکھ کر ہم سوچتے ہیں کہ وہ ہندوؤں کی ہے یا مسلمانوں کی؛ پھر اس کی لمبائی چوڑائی اور اونچائی کو، اس میں جو سامان لگا ہے اس کی قیمت کو دیکھتے ہیں، بنانے والے کا نام اور تعمیر کے سنہ و سال معلوم کرنا چاہتے ہیں۔ عمارتوں کو مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان تقسیم کرنے میں ہم فنِ تعمیر کی تاریخ کی بعض بنیادی باتوں کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ستون اور شہتیر، یا ڈکاسے کی چنائی سے در، دریچہ بنانے کا طرز ہندوؤں کی ایجاد یا ہندستان کا مخصوص طرز نہیں ہے، بلکہ یہ اس زمانے سے چلا آرہا ہے جب کہ ہندستان میں پتھر کی عمارتیں بنانے کا سلسلہ شروع بھی نہیں ہوا تھا۔ محراب اور گنبد بنانے کا طریقہ اسلام سے پہلے روم اور بازنطین میں رائج ہو گیا تھا۔ مگر ہم ایک طرز کو ہندوؤں اور محراب اور گنبد کو مسلمانوں سے منسوب کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ہم ہر طرز کی عمارت میں دیکھتے ہیں کہ اس میں دوسروں سے کیا لیا گیا ہے۔ میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے فنِ تعمیر میں کوئی فرق نہیں ہے یا اس فرق کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ مندر اور مسجد عبادت کے دو مختلف تصوروں کو پیش کرتے ہیں، اس لیے ان کا نقشہ ایک سا نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر ہم پہلے عمارت کے مصرف پر غور کریں اور پھر سوچیں کہ معمار کے ذہن میں کیا کچھ تھا، تو ہم عمارت کے حسن کا اندازہ کر سکیں گے اور ہمارا خیال فروعی اور غیر متعلق باتوں کی طرف نہیں جائے گا۔

ہندستان کے فنِ تعمیر پر غور کرتے وقت ہمیں جس بات کا خیال رکھنا چاہیے، وہ تعمیر اور سنگ تراشی کا فرق ہے۔ تعمیر میں اینٹوں اور پتھروں کو جوڑ کر ایک شکل بنائی جاتی ہے، سنگ تراشی میں پتھر کو توڑ کر ایک شکل نکالی جاتی ہے۔ تعمیر کا دار و مدار ریاضی پر ہے، سنگ تراشی کا قدرت کی صورت گری پر۔ ایک بہت چھوٹی سی عمارت فنِ تعمیر کا نمونہ ہو سکتی ہے اور ایک بہت بڑی عمارت، بلکہ عمارتوں کا مجموعہ بھی سنگ تراشی کا نمونہ ہو سکتا ہے۔ صرف ایلورا کے کیلاش مندر ہی کو نہیں، جو کہ واقعی ایک چٹان کاٹ کر بنایا گیا تھا، بلکہ اور بہت سے مندروں کو دانستہ ایسی شکل دی گئی ہے جس سے خیال ہو کہ وہ پتھر کاٹ کر نکالی گئی ہے، جیسے قدرت میں کوئی اقلیدسی شکل نہیں ہوتی، ان کی رُو کار میں آپ دیکھیں گے کہ سیدھی لکیریں، قوس اور دائرے بنانے سے پرہیز کیا گیا ہے۔ لیکن فنِ تعمیر اور سنگ تراشی کے اصولوں میں کوئی لازمی تضاد بھی نہیں ہے۔ گجرات میں مسلمانوں کی بنائی ہوئی عمارتوں میں سنگ تراشی کے اصول حاوی نظر آتے ہیں، مگر وہاں سرکھیج کی جامع مسجد جیسی عمارت بھی ہے جس میں سنگ تراشی کے معیاروں کا کوئی اثر نظر نہیں آتا۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک خاص زمانے تک ہندستان کا فنِ تعمیر سنگ تراشی کے جمالیاتی اصولوں کا پابند رہا مسلمانوں نے مورت سازی کی سرپرستی نہیں کی۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ سنگ تراشوں نے اپنا پیشہ چھوڑ دیا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے فنِ تعمیر کے جمالیاتی اصولوں کو رفتہ رفتہ قبول کیا۔ اس لیے مذہب کی بنا پر عمارتوں کی تقسیم کرنا صحیح نہیں ہے۔ ہر عمارت کی خصوصیات پر غور کرتے وقت ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کے نقشے، اس کی تعمیر اور سجاوٹ میں کس حد تک فنِ تعمیر کی ریاضیات کو برتا گیا ہے اور کس حد تک سنگ تراشی کے جمالیاتی اصولوں کو۔ اس لحاظ سے قطب کی عمارتوں کو دیکھا جائے، تو یہ بہت دلچسپ علمی اور جمالیاتی مشغلہ ہوگا اور تاریخ کی شکل بھی کچھ بدلی ہوئی نظر آئے گی۔

ہمیں اس وقت خالص آثارِ قدیمہ کا بیان مقصود نہیں ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ وہ مسجد جو قوت الاسلام کے نام سے مشہور ہے اور جو دلّی کی پہلی جامع مسجد تھی، یہ دلّی کی مسلمان آبادی کے ساتھ بڑھتی رہی۔ ۱۱۹۹ء میں جب وہ بن کر تیار ہوئی، اس میں دو ہزار سے زیادہ نمازیوں کے لیے گنجائش نہ ہوگی۔ علاءالدین نے اس کے صحن میں جو اضافہ کیا اس کے بعد مزید بیس تیس ہزار کی گنجائش نکل آئی ہوگی۔ بعد میں جو اضافے کیے گئے، ان کے آثار ملے ہیں، اور پوری عمارت کے ایسے نقشے بنائے گئے ہیں جو صحیح معلوم ہوتے ہیں۔ ان سے پتا چلتا ہے کہ ایلتتمش اور علاءالدین کے اضافوں کے بعد اس مسجد کی کیا شکل بن گئی ہوگی۔ یہاں بحث صرف ان حصوں سے ہے، جو اب تک موجود ہیں اور جن کی اپنی خصوصیات کا اندازہ کرنے کے لیے آثارِ قدیمہ کے علم سے واقفیت درکار نہیں ہے۔

جن ترکوں نے دلّی پر قبضہ کیا، وہ ایسے علاقوں سے آئے تھے، جہاں تعمیر کا کام اینٹ اور پتھر دونوں سے ہوتا تھا، مگر معیاری کام اینٹ کی چنائی کا ہوتا ہوگا، جیسا کہ بخارا کی سب سے پرانی عمارتوں میں نظر آتا ہے اینٹوں کے ساتھ رنگین کھپرے بنانے کے فن نے بھی ترقی کی تھی۔ دوسری طرف سنگ تراشی کا فن جو باختر کی یونانی نوآبادی میں رائج تھا، مٹ نہ گیا ہوگا۔ علاءالدین جہانسوز نے غزنی کے پرانے شہر میں آگ لگا کر اس کا امکان باقی نہیں چھوڑا کہ ہم کہہ سکیں کہ غزنی میں عمارتیں زیادہ تر لکڑی کی تھیں یا اینٹ کی یا پتھر کی۔ لیکن اتنی بات ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جو لوگ دلّی میں مسجد اور مینار بنانا چاہتے تھے

ان کے ذہن میں کوئی فنِ تعمیر کا کارنامہ ہوگا سنگ تراشی کا نہیں ہوگا۔ لکڑی کی عمارت بنانے کا سوال ہی نہ تھا، اینٹیں مل نہیں سکتی تھیں، اس لیے پتھر استعمال کرنے کے سوا چارۂ کار نہ تھا۔

مسجد قوت الاسلام کے شمالی دروازہ کے اوپر ایک کتبہ ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ مسجد ۲۷ مندروں کو توڑ کر بنائی گئی تھی۔ اگر یہ مندر اس وقت توڑے گئے جب دلّی کے باشندے نئی حکومت کو قبول کر چکے تھے، تو یہ فعل شریعت کے خلاف تھا۔ مگر دلّی پر قبضہ کرنے والوں میں شاید ہی کوئی ہو جس کے ضمیر کو شریعت کی خلاف ورزی کرنے سے صدمہ پہنچا ہو لیکن ہمیں اب اس فعل کو قابلِ مذمت قرار دینا چاہیے۔ مندروں میں سے بعض کو لڑائی کے دوران میں نقصان پہنچا ہوگا، یا ان کی برکت زائل ہو گئی ہوگی اور اس وجہ سے وہ چھوڑ دیے گئے ہوں گے لیکن کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مندر جان بوجھ کر توڑے گئے تھے، صرف بیکار عبادت گاہوں ہی کا مسالا استعمال نہیں کیا گیا۔

اس مسئلے کے اخلاقی اور قانونی پہلوؤں کے علاوہ اور پہلو بھی ہیں۔ مندروں کو اس طرح توڑنا کہ ان کا مسالا قابلِ استعمال رہے، ایسا کام ہے جسے وہی لوگ کر سکتے تھے جو سنگ تراشی اور تعمیر کے فن سے واقف ہوں۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ یہ کام مسلمانوں نے کیا یا یہ ہندوؤں سے جبراً کرایا گیا۔ کرنے والے بہرحال سنگ تراش رہے ہوں گے۔ اگر وہ مسلمان تھے جو پنجاب یا سرحد پار سے بلائے گئے، تو وہ ڈاٹ بنانے کے فن سے ناواقف کیوں تھے، جب کہ اس زمانے میں ترکستان میں ڈاٹیں بنائی جانے لگی تھیں، اور علائی دروازے سے پہلے کی کسی عمارت میں ڈاٹ کی محراب کیوں نہیں ملتی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ مندروں کو توڑ کر اس مسجد قوت الاسلام کے بنانے والے سنگ تراش ہندو تھے۔ صرف یہی سنگ تراش ہندو نہیں تھے۔ ۱۳۶۸ء میں فیروز تغلق نے قطب مینار کی مرمت کرائی تھی اور اس میں اضافے کیے تھے۔ یہ کام بھی ایک ہندو معمار کی نگرانی میں ہوا تھا جس کا نام نانا سلھا ولد چھڈ یوتلا قطب کی پانچویں منزل پر کھدا ہوا موجود ہے۔

مندروں کے توڑنے اور مسجد اور مینار بنانے کا کام جن سنگ تراشوں نے کیا، وہ سب دلّی کے رہنے والے

نہ ہوں گے۔ اس زمانے میں دلّی شہر اتنا بڑا نہیں تھا کہ سنگ تراشوں کی بڑی تعداد تعمیری کاموں میں مسلسل مصروف رہ سکتی؛ اور اگر ہم یہ فرض نہ کریں کہ جن ۲۷ مندروں کے توڑنے کا ذکر کیا گیا ہے، وہ بیشتر زیرِ تعمیر تھے، تو یہ بات تقریباً ثابت ہو جاتی ہے کہ ان میں سے بہت سے سنگ تراش دلّی کے باہر سے بلائے گئے ہوں گے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ سنگ تراشوں کے خاندان یا برادریوں کی برادریاں ایک جگہ سے دوسری جگہ جہاں کام ملتا، منتقل ہوتی رہتی تھی؛ اور جب تک کسی جگہ کام کرتیں، وہیں آباد رہتی تھیں۔ ترکوں نے ایسے خاندانوں اور برادریوں کو جلدی جلدی جمع کیا ہوگا، اس لیے کہ مسجد بنانی تھی اور اس کے بعد مینار کی باری آنے والی تھی۔ جب ان سنگ تراشوں سے مندر توڑنے اور مسجد بنانے کو کہا گیا، تو ان پر کیا اثر ہوا ہوگا؟ کیا انھوں نے جان کو خطرے میں دیکھ کر حکم کی تعمیل کی، اور نفرت کے جذبات کو جیسے بن پڑا دبا کر رکھا، واقعات کو دیکھتے ہوئے کچھ ایسی ہی بات سمجھ میں آتی ہے۔ لیکن پھر ان کے جذبات کا ان کے کام پر اثر کیوں نہیں پڑا؟ کننگھم نے مسجد کے ایوان کے جنوب مشرقی کونے میں دو چھتوں کی تعمیر میں کچھ عیب نکالا ہے جس کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ کام بہت جلدی میں کرایا گیا۔ مگر شروع کی تعمیر بعد کے اضافوں سے زیادہ پائدار ثابت ہوئی، اور بے پروائی کے بجائے ہمیں اس میں آزاد تخلیقی کام کی کھلی نشانیاں ملتی ہیں۔ جن سنگ تراشوں نے مسجد بنائی وہ ہرگز خوفزدہ نہ ہوں گے۔ بلکہ انھوں نے ماہروں کی حیثیت سے اپنی رائے دی ہوگی اور اصرار کیا ہوگا کہ اس پر عمل کیا جائے؛ اور اپنی طرف سے بھی انھوں نے فنِ تعمیر کی اُن قدروں کو جنھیں حاصل کرنا مقصود تھا ظاہر کرنا اپنے تخیل اور فنی مہارت کا امتحان سمجھا ہوگا۔

ہندستان میں بہت سی مسجدیں ہیں جن کے صحن کے تین طرف لیوان ہیں، لیکن شاید ایسی کوئی نہیں جس کے مشرقی لیوان کو اتنی اہمیت دی گئی ہے۔ التتمش کا بنایا ہوا دروازہ اور علائی دروازہ دونوں جنوب کی طرف ہیں، اس لیے کہ شہر جنوب کی طرف تھا، لیکن مسجد کا پہلا بڑا دروازہ مشرق کی طرف ہے، جیسا کہ مندروں میں ہوا کرتا ہے، اور لیوان اس طرف سہ درا ہے، جب کہ شمال اور جنوب میں اسے دو درا رکھا گیا ہے۔ کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ سنگ تراشوں یا ان کے سرداروں نے، اپنی عادت کے مطابق یہ خیال کیا کہ مشرقی لیوان مندر کے منڈپ کی حیثیت رکھتا ہے اور اس لیے اصرار کیا کہ اسے زیادہ چوڑا

بنایا جائے۔ مقصورہ اس لیوان کے مقابل میں تھا، اور مسجد کی تعمیر کے ایک رائج دستور کے مطابق اسے آگے چل کر ہندستان میں مختلف طریقوں سے برتا گیا، عمارت کا مرکزی اور سب سے بلند حصہ یہی تھا اس مقصورے کی اونچی اور چار بغلی محرابوں میں سے تین اب تک موجود ہیں۔ جب اونچی محراب بنی تھی، تو اس میں سے مسجد کا نیم تاریک اندرونی حصہ نظر آتا ہوگا، اور دیکھنے والے کو محسوس ہوتا ہوگا کہ اس کے اندر جا کر وہ ایسی جگہ پہنچے گا جہاں سکون ہوگا، روحانیت کا کیف ہوگا، طبیعت پر عبادت کا ذوق طاری ہوگا۔ اب ہمیں اس محراب کے اندر سے آسمان نظر آتا ہے، لیکن تنہائی اور زمانے کی دست بُرد نے اس کے حسن میں نئے اور شاید زیادہ گہرے معنی پیدا کر دیے ہیں۔ مجھے یاد ہے اسے بائیس تئیس برس پہلے میں ایک روسی آرٹسٹ ماگدا ناخمان کو قطب کی سیر کرانے ساتھ لے گیا تھا۔ انھوں نے اس محراب کو دیکھا اور پھر ان کی نظر اس سے نہیں ہٹی۔ بڑی دیر تک وہ اسے محویت کے عالم میں خاموش کھڑی دیکھتی رہیں، اور جب روانگی کا وقت آیا، تو ان کی آنکھوں سے آنسو بہنے لگے۔ اور واقعی اگر ہم اس محراب کے حسن کو اپنے اندر سرایت کرنے دیں، تو ہم محسوس کریں گے کہ وہ بہت سی شکلوں اور کیفیتوں کی ترجمانی کرتی ہے۔ اس میں وہ کامل سکون ہے، جو گوتم بدھ کے مجسموں کی شان ہے، اس میں ایلی فینٹا کے غاروں کی ترمورتی کا ابدی مراقبہ ہے، اس میں صوفی کا وجد ہے، عاشق کامل کا صبر، اور وہ دل آویزی جسے بیان کرنے کی آرزو شاعروں کے دل کو حسرت سے آباد رکھتی ہے۔ یہ محراب فنِ تعمیر اور سنگ تراشی سے بالاتر کوئی چیز ہے ــــ ایک دروازہ جس سے گذر کر ہم تصورات اور احساسات کی ایک لامحدود فضا میں پہنچ جاتے ہیں۔

شروع میں عرض کیا جا چکا ہے کہ فنِ تعمیر کے کسی کارنامے کو سمجھنے کے لیے ہمیں سوچنا چاہیے کہ اس کے معمار کے ذہن میں کیا تھا۔ مقصورے کی ایک محراب میں قطب مینار کے دروازے کے پاس فضل بن ابی المعالی کا نام کھدا ہوا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ یہ عمارتیں اسی کی نگرانی میں بنی تھیں۔ معلوم نہیں وہ عرب تھا یا ایرانی یا ترک۔ ممکن ہے کہ فن میں کامل ہونے کے علاوہ وہ اپنے مافی الضمیر کو دوسروں تک پہنچانے میں بھی کمال رکھتا ہو، یہاں تک کہ جو لوگ اس کی زبان نہیں جانتے تھے، وہ انھیں بھی سمجھا سکتا کہ وہ اس کے نقشے کے مطابق کیسے کام کریں۔ لیکن اگر وہ ہندستان کے باہر سے آیا تھا، تو وہ یکایک

کی چنائی کر کے محراب بنانے پر کیونکر راضی ہوا، جب یہ ظاہر ہے کہ ایسی محراب ڈاٹ کی محراب سے کہیں کمزور ہوتی ہے؟ ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ وہ تو راضی نہ ہوتا، لیکن اسے یہاں کے ہندو سنگ تراشوں نے مجبور کیا ہوگا کہ وہ انھیں ان کے روایتی طریقے پر کام کرنے کی اجازت دے۔ انھوں نے ضرور کہا ہوگا کہ اگر انھیں کسی اور طریقے سے محراب بنانے کو کہا گیا، تو وہ اس کے قائم رہنے کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔ اس پر بحث ختم نہ ہوگئی ہوگی۔ اور جب ان کی بات مان لی گئی تو اب ان سنگ تراشوں نے اپنے روایتی طریقے پر حساب لگایا کہ محراب کی چوڑائی اور بلندی کو دیکھتے ہوئے اس کے پائے کتنے موٹے ہونے چاہییں۔ اور جیسے مورت ساز پتھر کو کاٹ کر ایک شکل نکالتا ہے اسی طرح انھوں نے خلا کو کاٹ کر یہ محراب نکالی ہوگی۔ اس طرح غور کیجیے تو سمجھ میں آجاتا ہے کہ اس محراب کا لطیف تناسب کیونکر پیدا ہوا، اس میں جان کہاں سے آئی، اس کو زبان کس نے دی، اس کے پائے اٹھا اٹھ کر ایک دوسرے سے اس طرح کیوں ملتے ہیں کہ گویا کوئی باہمی کشش انھیں ایک دوسرے کے قریب لا رہی ہے؛ اور جب وہ ملتے ہیں تو اس طرح کیوں، جیسے دو محبوب ہم آغوش ہوتے ہوں اور ان کی ہم آغوشی کیسے بلندی کی طرف ایک اشارہ بن گئی ہے۔

سنگ تراشوں نے بس اتنا ہی نہیں کیا۔ مندروں میں ایسی آرائشی پٹیاں، گولے، کنگنی اور واسے ایک کے اوپر ایک متوازی خطوں کی طرح بنائے جاتے تھے۔ میرا خیال ہے کہ انھیں منبت کاری کی پٹیوں کو نیچے سے اوپر اور پھر اوپر سے نیچے لانے کی جدت بہت پسند آئی ہوگی، اور یہ بات ان کے کام سے ظاہر ہوتی ہے۔ ان آرائشی پٹیوں میں آیاتِ قرآنی بھی منبت کی ہوئی ہیں۔ ممکن ہے فضل بن ابی المعالی کو معلوم ہو کہ غزنی کے مینار پر آیاتِ قرآنی کی پھول پتیوں سے آرائش کی گئی ہے، اور اس نے یہاں بھی وہی کرنا چاہا ہو۔ لیکن غزنی میں پھول پتیاں رسمی شکل کی تھیں اور ایک ہی قسم کی شکلوں کو بار بار دہرایا گیا تھا۔ قوت الاسلام کے مقصورے کے بیل بوٹے قدرت سے لیے گئے ہیں، ان میں جان ہے، حرکت ہے، ایک طرح کی گویائی ہے۔ ہندو سنگ تراش وحی اور الہام کے بارے میں تو کیا جانتا ہوگا! لیکن اپنے قدرتی ماحول کو تو جانتا تھا؛ اس نے قرآن کو قدرت کا ہمنوا اور قدرت کا کلام بنا کر پیش کر دیا۔

کوئی تیس برس بعد مسجد کا صحن اور اسی کی مناسبت سے مقصورہ بھی بڑھا دیا گیا۔ مقصورے کے اس حصے کی محرابوں میں تناسب نہیں ہے، اور ان کی گردکار پر جو منبت کاری ہے، وہ کچھ ٹھٹھری ہوئی، جمالیاتی قدروں سے بے بہرہ معلوم ہوتی ہے۔ آثارِ قدیمہ کے ایک ماہر کی رائے ہے کہ یہ کام اسلامی طرز کا ہے اور اسے کرنے والے باہر سے آئے ہوں گے۔ یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اس لیے کہ یہ محرابیں بھی زکاسے کی چپائی کرکے بنائی گئی ہیں۔ اور منبت کاری کے لیے باہر سے سنگ تراش کیوں بلائے جاتے، جب اس فن کے ماہر یہاں ہندستان میں موجود تھے۔ اس کے علاوہ ایران اور ترکستان میں عمارتوں کی آرائش رنگین کھپروں اور پچی کاری سے کی جاتی تھی، اور اس میں حسن رنگوں اور اقلیدسی شکلوں کی آمیزش سے پیدا کیا جاتا تھا۔ ایلتمش کے بنائے ہوئے مقصورے اور اس کے مقبرے کی دیواروں پر جو منبت کاری ہے، اس کا طرز ایرانی یا ترکستانی سہی لیکن کام پتھر پر کیا گیا ہے، اس میں نہ رنگینی ہے، نہ جان؛ اور اس سے پوری سطح اس طرح سے ڈھک دی گئی ہے کہ معلوم ہوتا ہے آرائش کی بھرمار کر دی گئی ہے۔ اس کام کے کرنے والے ہندو ہوں گے یا ہندستانی مسلمان، لیکن چونکہ اب پرانے اسلوب کو چھوڑے ایک پشت سے زیادہ گذر گئی تھی، ان پر روایتی تصورات اور طریقوں کا وہ اثر نہیں رہا ہوگا جو ان کے باپ دادا پر تھا۔ بہر حال، تعمیر کا فن اپنے حق سے محروم نہیں رکھا جا سکتا تھا، اور سنگ تراشی کے اصولوں کو چھوڑ کر ہی اس کے لیے جگہ نکالی جا سکتی تھی۔

اس جمالیاتی کشمکش میں قطب مینار کا مقام مسجد قوت الاسلام کے پہلے اور دوسرے مقصورے کے بیچ میں کہیں ہے۔ اس مینار کی پہلی منزل ۱۱۹۹ء میں بنائی گئی، اور اس کے اوپر تین منزلیں ایلتمش نے ۱۲۳۰ء کے قریب بنوائیں۔ فیروز تغلق نے ۱۳۶۸ء میں مینار کی مرمت کرائی، کیونکہ بجلی گرنے سے اسے نقصان پہنچا تھا۔ اور اسی وقت نہ جانے کیوں چوتھی منزل کو کچھ اونچا کر کے اسے دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ اس سے مینار کی بلندی تو کچھ زیادہ ہو گئی، مگر حسن میں اضافہ نہیں ہوا۔ ایلتمش نے بہر حال صرف اس نقشے کی تکمیل کی ہوگی جس کے مطابق قطب الدین ایبک نے پہلی منزل تعمیر کرائی تھی، دوسری منزل کے ایک کتبے سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے۔

مینار بنانے کا مقصد کیا تھا؟ مذہبی لوگ اس خیال سے خوش ہو سکتے تھے کہ یہ مئذنہ ہے۔ دوسرے

ملکوں میں اس کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ لیکن ان ماذن کی بلندی تقریباً اتنی ہے جتنی کہ قطب مینار کی پہلی منزل کی۔ ایسے مینار بھی ملتے ہیں جن کا کسی مسجد یا دوسری عمارت سے کوئی تعلق نہیں، اور جو صرف فنِ تعمیر کے کارنامے ہیں۔ قطب مینار کا نام اس مینار کو، معلوم نہیں کب دیا گیا۔ اگر یہ پہلے بھی قطب مینار ہی کہلاتا تھا، تو یہ کون بتا سکتا ہے کہ قطب سے مراد سلطان قطب الدین ایبک ہیں یا شیخ قطب الدین بختیار کاکی، یا قطب ستارہ یا قطب الاقطاب! یہ شاید کوئی نہ سمجھتا کہ ترکوں کی ایک جماعت، جس کا ارادہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ بڑے علاقے پر، زیادہ سے زیادہ عرصے تک حکومت کرے؛ وہ اپنی خود اعتمادی، اپنے استقلال اور تقدیر کی یاوری کی ایک علامت چاہتی تھی۔ لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ تعمیر کے اعلیٰ منصوبے زمانے اور موت کی تردید اور انسانیت کی بقا کا اثبات کرتے ہیں، اور کشف کے لمحوں کی یادگار ہوتے ہیں۔ فنِ تعمیر کے کسی اعلیٰ نمونے کا مقصد وضاحت سے بیان نہیں کیا جا سکتا، بلکہ خود ان کے تعمیر کرنے والے جو کچھ بتا سکتے ہیں، وہ ہمیشہ اس سے بھی بالاتر ہوتا ہے۔

قطب مینار کے آبا و اجداد کا سراغ وسط ایشیا میں ملتا ہے۔ ترمذ کے قریب جُرقُرگان کے مقام پر ایک مینار ہے، جو ۱۱۰۹ء میں بنا تھا، اور جس کی شکل سے معلوم ہوتا ہے کہ سولہ گول ستون ملا کر کھڑے کر دیے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے اس میں اور قطب مینار کی دوسری منزل میں بہت مشابہت ہے۔ بخارا کے مینارِ کلاں کے اوپر ایک منزل ہے، جس کے چاروں طرف دریچے ہیں، اور اس منزل پر اُٹھلی محرابوں کے گچھے ہیں، جو قطب مینار کے چھجوں کو سہارا دینے والی محرابوں سے بہت مشابہ ہیں۔ غزنی کے مینار میں قطب کی طرح کی کمرخی پخیں ہیں۔ ۱۱۹۷ء میں وابکند کے مقام پر ایک مینار تعمیر کرایا گیا تھا، جو گول ہے۔ یہ تمام مینار کسی قدر گاؤدم بھی ہیں۔ لیکن یہ سب قطب کے مسلمان معماروں، فضل بن ابی المعالی اور محمد امیر کوہ کے لیے، جس کی نگرانی میں قطب کی تین منزلیں بنی تھیں، نمونوں کا کام دے سکتے تھے؛ ہندو سنگ تراش ان سے واقف نہ تھے۔ انھوں نے یہ طے کیا ہوگا کہ مینار ایسا گاؤدم بنایا جائے کہ سارا بوجھ اوپر سے نیچے کی طرف آئے، جیسا کہ مندروں کے شکھر یا گنبدوں میں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مینار کی بنیاد کا قطر ۴۷ فٹ اور آج کل جو سب سے اوپر کا حصہ ہے اس کا قطر ۱۰ فٹ ہے۔ ایلتتمش نے جب اسے بنوایا تھا، اس میں

بالکل اوپر اس کا قطر بارہ تیرہ فٹ رہا ہوگا۔ مینار کی بنیاد میں جنوب کی طرف کچھ اعداد کھدے ہوئے ملے ہیں، جو کننگھم کے خیال میں ضلع کے زاویے کو درست کرنے کے لیے بنائے گئے تھے۔ جرِ قرگان کے مینار کو خاصی اونچی کرسی دی گئی ہے، بخارا کے مینارِ کلاں کی کرسی نیچی ہے۔ اس لیے اگر ہندو سنگ تراشوں نے کہا ہوگا کہ قطب مینار کو کرسی نہ دی جائے تو اس پر بہت بحث نہ ہوئی ہوگی۔ اور انھوں نے یہ کہا اس لیے کہ ہندستان میں کرسی عمارت کا کوئی جدا حصہ نہیں ہوا کرتی تھی۔ میرا خیال ہے کہ وہ گہری کمرخی اور گولائیاں جو قطب مینار کو سنگ تراشی کا نفیس نمونہ بنا دیتی ہیں یا تو بالکل ہندو سنگ تراشوں کی تجویز پر بنی تھیں، یا اُن کار کے جو نقشے انھیں دکھائے گئے، انھوں نے ان میں اپنے ذوق کے مطابق رد و بدل کر لیا۔ چھجوں کے نیچے جو آرائشی پٹیوں اور گولوں کا ہجوم ہے، وہ مندروں کی رُدکار سے بہت ملتا ہے؛ اور ممکن ہے، پورا مینار اسی طرح آرائشی کتبوں اور پٹیوں سے ڈھک دیا جاتا، اگر مسلمان معماروں کا مذاق اسے گوارا کر لیتا۔ ہر منزل کے ختم پر جو چھجے بنائے گئے ہیں، وہ وسطِ ایشیا کے طرزِ تعمیر سے اخذ کیے گئے ہیں، اور انھیں کی طرح چھوٹی چھوٹی گنبدی ڈاٹوں کے وہ گچھے بھی جن کے اوپر یہ چھجے قائم کیے گئے ہیں لیکن یہ ڈاٹیں نمائشی ہیں، اور چنائی وہی ہکاسے کی ہے، جس کے ہندو سنگ تراش عادی تھے۔ ڈاٹوں کے گچھوں کو غور سے دیکھیے، تو معلوم ہوگا کہ ان پر ایک جال سا ڈال دیا گیا ہے، اور اس کے علاوہ ایسی آرائش بھی جو مندروں کی چھتوں میں کی جاتی تھی۔ ہندو سنگ تراشوں اور مسلمان معماروں کے نسبتی اتحادِ عمل اور ذوق کی ہم آہنگی کا نتیجہ یہ مینار ہے جس کا حُسن اسے ساری دنیا میں ممتاز کرتا ہے۔ لیکن غالباً وہ شکل اور معنی دونوں کے اعتبار سے بالکل ویسی چیز نہیں ہے جیسی کہ اسے بنوانے والے چاہتے تھے۔ ترکوں کا منشا ہوگا کہ مینار ان کی قوت اور استقلال کی علامت ہو، اور بے شک اس کی گاؤدم شکل، اس کی ایک منزل کا دوسری سے جسم نامی کا سا تعلق، اس کا ابھر کر بلندی کی طرف جانا اسے ایسی علامت بنا دیتا ہے لیکن ہندو سنگ تراش نے اس پر اپنی چھاپ بھی لگا دی ہے، گویا اس نے اپنے دل میں کہا کہ قوت کی ایک بے مثل علامت تو میں اسے بنا دوں گا، مگر قوت کو حسن میں اس طرح سمو دوں گا کہ جو بھی اس علامت کو دیکھے، اسے یقین ہو جائے کہ قوت اور استقلال اور بقا صرف حسن کو نصیب ہو سکتی ہے۔

ایل تتمش کے مرنے کے بعد سے علاء الدین خلجی کے زمانے تک جو حالات رہے، ان میں تعمیرات کی طرف توجہ کرنے کا موقع نہیں تھا۔ کم از کم قطب کی عمارتوں کے مجموعے میں ہمیں اس دور کی کوئی یادگار نہیں ملتی۔

اس زمانے میں سنگ تراش مختلف چھوٹے چھوٹے کاموں میں لگے رہے ہوں گے، اور ان پر قدیم فنی روایات کا اثر اور کم ہو گیا ہوگا۔ ممکن ہے ضرورت نے انھیں مجبور کیا ہو کہ وہ نئے طرز اور نئے مذاق کو اپنا لیں، ڈاٹیں بنانا سیکھ لیں اور ان کی مضبوطی پر اعتبار کریں۔ بعض نے سنگ تراشی اور فنِ تعمیر کے اصولوں کی آمیزش کے تجربے کیے ہوں گے، مگر آج یہ عمارتیں موجود نہیں، جس سے ہم ان کی کامیابی کا اندازہ کر سکیں۔ دوسری طرف علائی دور کی جو پہلی عمارت ہمیں ملتی ہے، وہ ہر لحاظ سے ایسے ماہروں کا کام ہے جو سنگ تراشی اور فنِ تعمیر کو ہم آہنگ کر سکتے تھے۔

علائی دروازہ جب بنا تھا تو اس میں گنبدی چھت کا ایک کمرہ تھا جس میں داخل ہونے کے لیے ایک در جنوب، ایک مشرق اور ایک مغرب میں تھا؛ اور شمال کی طرف چوتھا در تھا جس سے گذر کر ایک دالان میں داخل ہوتے تھے، جو مسجد کے صحن کے اندر نکلا ہوا تھا۔ بازوؤں پر لیوان سے ہم آہنگ کرنے کے لیے دیواریں دی گئی تھیں، جن میں جالی دار اور بند آرائشی محرابیں تھیں۔ دالان کی چھت کڑیوں کی ہوگی جیسی کہ لیوان کی ہے، اور اس کا بوجھ سنبھالنے کے لیے توڑوں کا سہارا لیا گیا ہوگا، جن کے آثار اب تک موجود ہیں۔ دالان کی چھت گر گئی ہے، لیکن بازوؤں پر جو دیواریں تھیں، وہ اب تک نظر آتی ہیں۔
اس میں شک نہیں کہ علائی دروازے کے معمار کے ذہن پر سلجوق اور اس کے پہلے کے وسط ایشیائی فنِ تعمیر کا جمالیاتی معیار حاوی ہوگا، مگر اس میں اتنا ذوق بھی ہوگا کہ کام کرانے کے لیے بہترین سنگ تراش اور مورت ساز تلاش کرے اور اپنے نقشے کو آخری شکل دیتے وقت اس کا پورا خیال رکھے کہ ان کی فنی مہارت سے کس طرح فائدہ اٹھایا جائے۔ اس سلسلے میں بہت کچھ صلاح و مشورہ کیا گیا ہوگا، اور نقشہ منظوری کے لیے پیش ہونے سے پہلے سنگ تراشی کے ماہروں سے پسند کرا لیا گیا ہوگا۔ یہ تجویز معمار کی اپنی ہوگی کہ دروازے کو ایک گنبدی چھت کے بڑے کمرے کی شکل دی جائے، جس میں داخلے کے تین خوبصورت اور اونچے محرابی در ہوں، اور مسجد کے صحن میں لوگ ایک دالان سے گذر کر پہنچیں۔ لیکن اگر اس بنیادی نقشے کے بنانے میں ہندی سنگ تراش شریک نہیں تھے، تو انھیں اس وجہ سے بہت پسند آیا ہوگا کہ اس کی شکل مندر سے بہت مشابہ ہے، دالان مندر کا منڈپ ہے، گنبدی کمرہ اس کا وِمان، اور نمازی مسجد سے نکلتے وقت گویا مندر میں داخل ہوں گے۔

فنی اعتبار سے علائی دروازہ سادگی کا ایک معجزہ ہے۔ گنبدی کمرے کا فرش زمین سے چھ سات فٹ اونچا ہے، مگر محرابی دروں کا تناسب ایسا ہے کہ یہ بہت ہی حسین معلوم ہوتے ہیں، چاہے انھیں اندر کی طرف سے دیکھیے کہ باہر کی طرف سے۔ کمرے کے مربع کو اوپر لے جاکر ایسے سلیقے سے دائرے کی شکل دی گئی ہے کہ کہیں پر تبدیلی محسوس نہیں ہوتی، اور گنبد کا بوجھ دیواروں پر ایسی پکھوائی ڈاٹوں کے ذریعے ڈالا گیا ہے، جو آرائشی سنگ تراشی کا نمونہ معلوم ہوتی ہیں۔ علائی دروازے کا گنبد باہر سے کچھ نیچا نیچا سا معلوم ہوتا ہے، جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ معمار کا مقصد گنبدی چھت بنانا تھا، گنبد بنانا نہیں تھا؛ اور اندر سے چھت واقعی بہت بلند معلوم ہوتی ہے

علائی دروازے کو قدیم ہندستانی طرز کے مطابق کرسی نہیں دی گئی ہے، زمین سے قریب دو فٹ کی اونچائی پر بیٹھنے کے لیے بیچ سی بنائی گئی ہے جس پر کرسی کا گمان ہوتا ہے۔ اس کے اوپر گولا ہے، جسے کرسی کا نشان سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ دونوں چیزیں دیوار کے آرائشی بیل بوٹوں اور اقلیدسی شکل کے نقش ونگار میں کچھ ایسی گھل مل گئی ہیں، کہ ان سے الگ نہیں کی جاسکتی ہیں۔ ہم چاہیں تو یہ سمجھ سکتے ہیں کہ یہاں معمار نے مندر کے طرزِ تعمیر کو اپنے مقصد کے لیے مناسب دیکھ کر اسے اختیار کرلیا، یا یہ کہ ہندی سنگ تراشوں نے اس طرز کو پسند کیا، اس لیے کہ اگر علائی دروازے کی کرسی فنِ تعمیر کے اصولوں کے مطابق دی جاتی، تو انھیں اپنی استادی دکھانے کا موقع نہ ملتا۔ علائی دروازے کو باہر سے دیکھا جائے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اسے دو منزلوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلی منزل کی خصوصیت آرائشی محرابیں ہیں، اسی شکل کی جو دروں کی محرابوں کی ہے، مگر بہت چھوٹے پیمانے پر۔ دوسری منزل کی خصوصیت مستطیل تختیاں اور ان کے حاشیے ہیں، جن کے ذریعے سفید سنگ مرمر اور سنگ سرخ کے رنگوں، کتبوں اور مندروں کی آرائش کو یاد دلانے والے نقش ونگار کی بہت ہی لطیف آمیزش کی گئی ہے۔ دروں کی بلندی کا جو اثر ہوتا ہے اسے بغلی تختیاں اور آرائشی محرابیں بہت دھیما کردیتی ہیں، اور انسان کی نظر یورپ کی بیرونی سطح کی باریکیوں کو جتنا دیکھے، اتنا ہی نظارے کا شوق بڑھتا جاتا ہے۔ باہر کی طرف کے تینوں در، ان کے سفید اور سرخ بغلی کھمبے، ان کی الینوں کی گہری منبّت کاری، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ الینیں تازی پتیوں سے آراستہ کی گئی ہے، ان کی محرابوں کا سہرا، جو برچھی کی نوک کی لڑی ہے، پھر ان دروں کے سفید اور سرخ حاشیے، سب

اپنا اپنا الگ حسن اور الگ جمالیاتی معنی رکھتے ہیں۔ اگر مسجد قوت الاسلام کی مرکزی محراب نظر کو ایک نامعلوم دنیا میں کھینچ کرلے جاتی ہے، تو علائی دروازے کی محرابیں ایک ایسے حسن کے دیدار کی دعوت دیتی ہیں جسے تفصیلات کی رسیلی ہمنوائی نے پیدا کیا ہے اور جو دل اور نظر دونوں کو گرویدہ کرلیتا ہے۔

اب اس چوتھے در کو دیکھیے جس سے مسجد میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ در دو ہم شکل محرابوں پر مشتمل ہے جن میں سے ایک سنگِ مرمر کی ہے اور دوسری سنگِ سرخ کی۔ یہ محرابیں سہ مرغولہ ہیں اور قدیم ہندستان کی آرائشی محرابوں کی یاد دلاتی ہیں۔ پھر بھی یہ اپنی مثال نہیں رکھتی ہیں۔ یہ نہ پرانی محرابوں کی کسی شکل سے پیدا ہوئیں، نہ انھوں نے محرابوں کی کوئی نئی شکل پیدا کی۔ یہ بات ظاہر ہے کہ انھیں ہاتھی دانت کا کام کرنے والوں نے بنایا ہوگا؛ اور ان کا محرک دنیا کو یہ دکھا دینے کی آرزو ہوگی کہ انھیں پتھر پر بھی اتنا ہی قابو ہے جتنا کہ ہڈی پر۔ ان محرابوں کی دینی معنویت ان کی فنی خوبیوں سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ یہ گویا نمازی کے کان میں چپکے سے کہتی ہیں کہ تم مسجد میں جا رہے ہو مگر تم پر مندر کا سایہ بھی پڑ رہا ہے، کیونکہ جس محراب کے نیچے سے تم گذر رہے ہو، وہ حسن کے ایسے پرستاروں نے بنائی ہے جن کی نظر میں حق اور حقیقت کا ہر ایک پہلو تھا۔

علائی دروازے میں سنگ تراشی اور تعمیر کے فن آپس میں بڑی محبت سے بغل گیر ہوئے، لیکن اس کے بعد وہ جدا ہو گئے۔ گجرات میں ہم انھیں پھر ملتے اور حسن آفرینی میں مشغول ہوتے دیکھتے ہیں۔ دلّی میں علائی دروازے کے بعد فن کا جو نمونہ ملتا ہے یعنی غیاث الدین تغلق کا مقبرہ، اس میں فنِ تعمیر کا غرور اِلیا ہے کہ اس نے سنگ تراشی کا کوئی احسان لینا گوارا نہیں کیا۔ گجرات میں بھی چمپانیر کی جامع مسجد، جو وہاں کے فنِ تعمیر کا گویا حرفِ آخر ہے، اس فن کی کامل فتح کی مثال ہے، اگرچہ ہم فنِ تعمیر کے بندریج سنگ تراشی اور مورت سازی کے فنوں پر حاوی ہونے کا کوئی سلسلہ قائم نہیں کر سکتے۔ اس سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ جہاں سیاسی اور سماجی زندگی، ادب، موسیقی اور رقص میں میلان پرانی قدروں کو ملا کر نئی قدر پیدا کرنے کی طرف ہے، فنِ تعمیر کا میلان اس کے برعکس خالص فنِ تعمیر کی قدروں کو حاصل کرنے اور اس مقصد کی خاطر مورت سازی اور سنگ تراشی کی جمالیاتی قدروں سے علیحدگی کی طرف ہے۔ اکبر نے

فتحپور سیکری کی تعمیر کے لیے ملک کے مختلف حصوں سے فن کار جمع کیے، مگر اس کی کوشش کا نتیجہ صرف یہ نکلا کہ تعمیر کے مختلف طریقوں کے نمونے سلیقے کے ساتھ یکجا کر دیے گئے۔ لیکن دلّی کی پہلی تعمیرات پر قدیم ہندی مذاق کا جو اثر نظر آتا ہے وہ ہمیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ اس زمانے کی تاریخ پر دوبارہ غور کریں، اس لیے کہ تاریخ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی حکومت طاقت اور قتل و خون کے ذریعے قائم کی گئی۔ اور فنِ تعمیر کے نمونے فنی رفاقت اور اتحادِ عمل اور تخلیقی کاموں میں شوق سے شرکت کی ایسی شہادت دیتے ہیں جس پر شبہہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اس دور کے متعلق مسلمانوں اور ہندوؤں کی عداوت کی جو داستانیں بیان کی گئی ہیں ہمیں ان کی جانچ کرنی چاہیے؟ یہ تو ٹھیک ہے کہ لڑائیاں ہوئیں اور خون بہا۔ جب باہر سے لوگ آئے، جو یہاں کے حاکموں کو ہٹا کر اپنی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے، تو یہ تو ہونا ہی تھا۔ مگر کیا اس کی وجہ سے یہ سمجھنا بھی لازمی ہے کہ اس مقابلے میں تمام ہندو اور تمام مسلمان شریک تھے، اور شمالی ہندوستان کی شہری آبادی کا پنجاب کی غزنوی سلطنت اور درّۂ خیبر کے اس پار کے مسلمانوں سے ایسا تعلق نہیں تھا کہ وہ ایک دوسرے کی جمالیاتی قدروں سے آشنا ہوں اور تخلیقی کاموں میں ان کا اتحادِ عمل ہو سکے؟ قطب کی عمارتوں کے بنانے والے ہندو اور مسلمان ضرور ایک دوسرے سے واقف ہوں گے، ضرور ایک دوسرے کے ذوق کی قدر کرتے ہوں گے، ورنہ یہاں کی عمارتوں میں جو حسن ہے، وہ ہرگز پیدا نہ ہو سکتا۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ وہ ایک دوسرے کی قدر کرتے تھے تو ہمیں اس اثر کو مٹا کر جو اس وقت کے مؤرخوں اور ہمارے زمانے کے سیاست کاروں نے ہمارے دلوں پر ڈالا ہے، اس عہد کی تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنا چاہیے۔

شمس الائمّہ السرخسی

از

پروفیسر محمد حمید اللہ
ایم اے، پی ایچ ڈی
پیرس

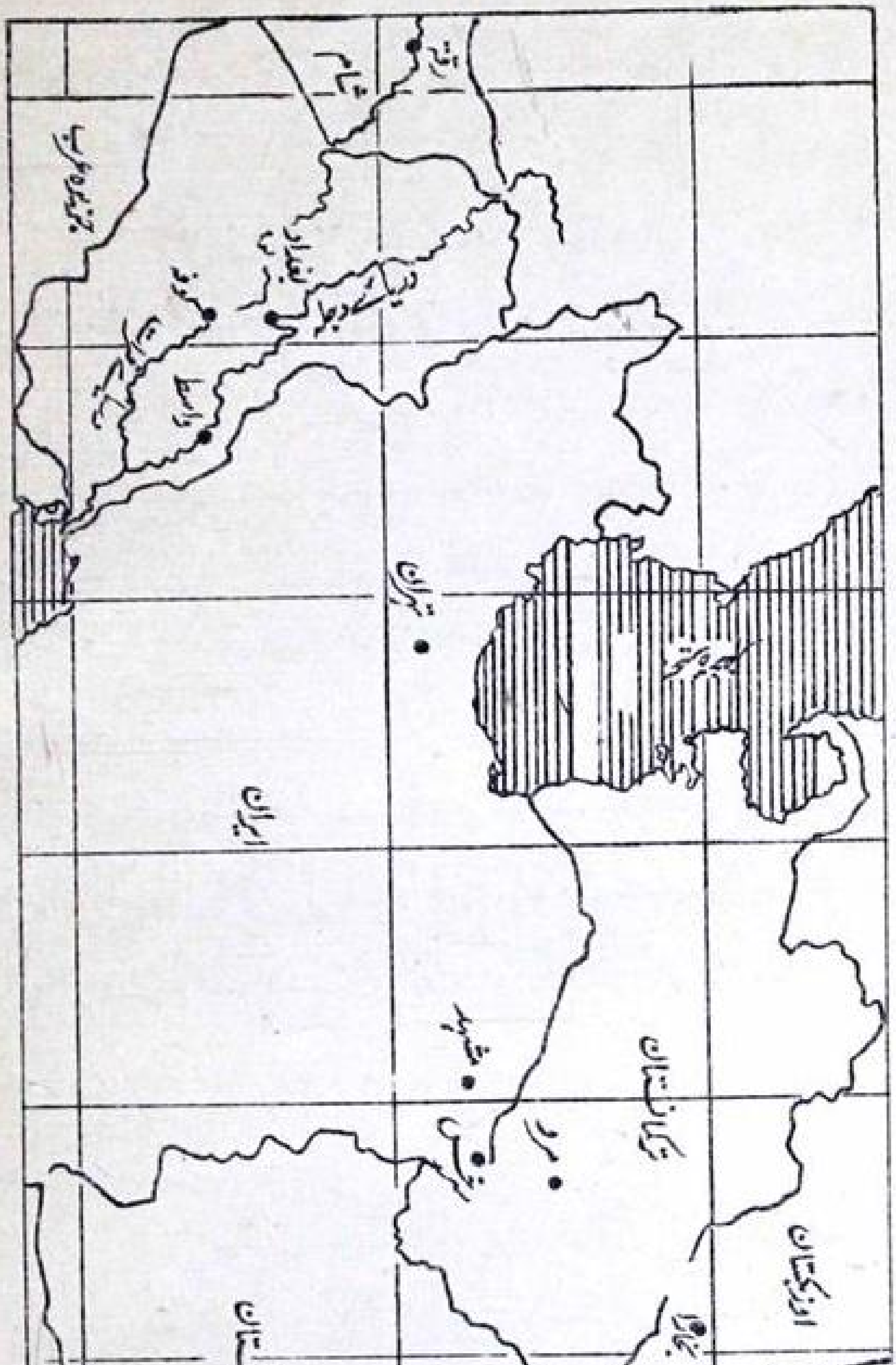
محمد حمید اللہ

شمس الائمہ السرخسی

مشہور حنفی فقیہ شمس الائمہ سرخسی کی وفات ۴۸۳ھ میں ہوئی۔ سال رواں میں اس پر پورے نو سو سال گذرتے ہیں۔ اُن کی زندگی اور کارناموں کی یاد جہاں ہمارا اخلاقی فریضہ ہے، وہیں بہت سبق آموز بھی ہے۔ کمیت کے لحاظ سے بے شبہہ وہ سب سے بڑے حنفی مؤلف فقہ ہیں (ان کی کتاب "المبسوط" تیس جلدوں میں چھپی ہے) کیفیت کے لحاظ سے کمال پاشا زادہ نے ان کو مجتہدین کے طبقہ ثالث میں خصاف وطحاوی، اور کرخی وحلوانی کے ہم پایہ تسلیم کیا ہے[1]۔

وہ اپنا نام اپنی کتابوں یا ان کے ابواب کے آغاز پر خود ہی ابوبکر محمد بن ابی سہل احمد لکھتے ہیں، اس لیے بعض سوانح نگاروں کا یہ بیان سہو سمجھنا چاہیے کہ ان کا نام محمد بن احمد بن ابی سہل تھا۔ غالبًا وہ سرخس میں پیدا ہوئے، جیسا کہ ان کی نسبت سے ہویدا ہوتا ہے۔ یہ شہر تاریخ اسلام میں عرصۂ دراز تک بڑا مردم خیز رہا ہے۔ متعدد مشہور فقہا، طبیب، وزرا وغیرہ یہاں کی خاک سے پیدا ہوئے۔ آج کل یہ ایرانی روسی سرحد پر دونوں مملکتوں میں آدھا آدھا بٹا ہوا ہے؛ دریائے ہَری رود اس کے بیچ میں سے گذرتا ہے۔

سوانح نگاروں میں سے متقدمین ان کی تاریخ ولادت بیان نہیں کرتے۔ متاخرین میں فقیر محمد جہلمی[2] نے اور عبدالحی لکھنوی[3] نے صراحت کی ہے کہ وہ ۴۰۰ھ میں پیدا ہوئے۔


ایران
افغانستان
ترکستان
ازبکستان
بخارا
کابل
پشاور
تہران
چین

اور دس سال کی عمر میں باپ کے ساتھ، جو تجارت پیشہ تھے، بغداد آئے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی نے اپنی سوانح عمریوں کی مشہور کتاب "الفوائد البہیۃ" میں سرخسی کے اور حالات تو دیے ہیں، لیکن تاریخ ولادت بیان نہیں کی۔ لیکن چونکہ مزید حالات کے لیے انھوں نے اپنی قدیم تر کتاب (مقدمۃ الہدایہ) کا حوالہ دیا ہے، اس لیے گویا اس تاریخ کی وہ توثیق کرتے ہیں۔ اس تاریخ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ سرخسی کے استاد شمس الائمہ حلوانی کی وفات ۴۴۸ھ میں ہوئی، اور مشہور ترین و ممتاز ترین شاگرد ہونے کی حیثیت سے وہ نہ صرف استاد کے درسگاہ ہی میں جانشین ہوئے، بلکہ ان کے لقب "شمس الائمہ" کے بھی زبانِ خلق سے وارث قرار پائے۔ یہ بات کسی نوعمر طالب علم کے لیے کسی طرح ممکن نہیں تھی۔

حلوانی شہر بخارا میں درس دیتے تھے۔ لکھا ہے کہ سرخسی سالہائے دراز تک ان کے درس میں حاضر رہے۔ سرخسی نے اپنی "شرح السیر الکبیر" کے شروع میں صراحت کی ہے کہ میں نے حلوانی کے علاوہ شیخ الاسلام ابوالحسن علی بن محمد بن الحسین بن محمد السعدی (ف ۴۶۱ھ) سے بھی کتابِ مذکور کا درس لیا۔ اور یہ بات سمجھ میں بھی آتی ہے، کیونکہ سعدی نے بھی "السیر الکبیر" کی ایک شرح لکھی تھی۔ ان کے تیس استادوں میں ابوحفص عمر بن منصور البزاز بھی ہیں؛ لیکن ان سے سرخسی نے "السیر الکبیر" کا درس اُن کے اِس کی شرح لکھنے سے قبل لیا۔

ان کی ابتدائی زندگی کا ایک واقعہ مولانا فقیر محمد نے انھیں کی زبانی نقل کیا ہے۔ انھوں نے اپنے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا، لیکن عبارت صاف عربی کا ترجمہ معلوم ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:

> "ایک دن کا ذکر ہے کہ طالب علم آپ سے اس کنوئیں پر جس میں آپ قید تھے، سبق پڑھ رہے تھے۔ ایک طالب العلم کی آواز آپ نے نہ سنی۔ اس پر آپ نے پوچھا کہ وہ کہاں گیا ہے۔ ایک طالب العلم نے کہا: وضو کرنے گیا ہے، اور میں بہ سبب سردی کے وضو نہیں کر سکا۔ امام نے فرمایا کہ: عافاک اللہ، تجھے شرم نہیں آتی کہ اس قدر سردی میں تو وضو نہیں کر سکتا؟ حالانکہ مجھ کو طالب علمی کے وقت بخارا میں ایک دفعہ عارضہ شکم کا لاحق ہوا تھا، جس سے مجھ کو چالیس دفعہ قضائے حاجت ہوئی۔ پس میں ہر دفعہ نالے سے وضو کرتا تھا؛ جب مکان پر آتا تھا تو میری

دوات بہ سبب سردی کے جم گئی ہوتی تھی، پس میں اس کو اپنے سینہ پر رکھ لیتا، جب وہ سینہ کی گرمی سے حل ہو جاتی، تو اس سے تعلیقات لکھتا تھا۔"

ایک زمانے میں ان کے استاذ حلوانی نے "صفۃ أشراط الساعۃ ومقامات القیامۃ" پر درس کا سلسلہ شروع کیا۔ سرخسی نے اس املا کو قلمبند کیا، اور خوش قسمتی سے یہ کتاب محفوظ رہ گئی ہے۔ اس کا واحد نسخہ پیرس کے کتب خانۂ عمومی میں ہے۔ اس کی تمہید کا ایک فقرہ نقل کرتا ہوں:

سئل الشیخ الامام شمس الائمۃ (الحلوانی) رحمہ اللہ عن مقامات القیامۃ وقیام الساعۃ: ھل ورد فیھا حدیث صحیح؟ قال: ورد ...... وھذا الحدیث الواحد أسلم الأحادیث فی ذلک۔ وھو ما حدثنی الفقیہ أبو بکر محمد بن علی سنۃ خمس واربع مائۃ ....."

تاریخ سے یہ دقیق اعتنا سرخسی نے اپنے استاذ ہی سے سیکھا تھا، جسے انھوں نے خود بھی جاری رکھا۔

ان کے قدیم ترین سوانح نگار ابن فضل اللہ العمری (ف ۷۴۹ھ) نے انھیں "متکلماً فقیہاً اصولیاً مناظراً" لکھا ہے۔ فقہ اور اصولِ فقہ پر ان کی کتابیں چھپ گئی ہیں۔ "صفۃ اشراط الساعۃ" کو شاید علمِ کلام کی کتاب قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کے اپنے ہمعصروں کے ساتھ علمی مناظروں کے کوئی اور آثار تو محفوظ نہیں رہے، لیکن ان کا قید کیا جانا اسی کا شاخسانہ سمجھنا چاہیے کہ حکمرانِ وقت کی بھی پروا نہ کی اور حق کی خاطر قید گوارا کرلی۔ اس کے سوا ہمیں ان کی زندگی کے اور کوئی حالات معلوم نہیں، بجز اس کے کہ ان کے زمانۂ قید کی ایک یادداشت میں ان کا دردِ دل ان الفاظ میں ظاہر ہوا ہے: "الممنوع عن الاھل والولد والکتاب المجموع"۔ لیکن بیوی بچوں کی کوئی تفصیل نہیں ملتی، حتیٰ کہ قید سے رہائی کے بعد بھی سوانح نگار اس کی طرف اشارہ نہیں کرتے۔

اسبابِ حبس اپنی مختلف کتابوں کے دیباچوں، خاتموں یا دوران میں وہ خود بیان کرتے

ہیں کہ یہ زمانۂ قید کا املا ہے، یا کہ میں ان دنوں اُوزجند کے قلعے میں قید ہوں۔ بالآخر جب رہائی ہوئی، تو وہاں سے مرغینان چلے گئے، جہاں ایک زیرِ املا کتاب یعنی "شرح السیر الکبیر" کا تکملہ مکمل فرمایا۔
لیکن کسی ذریعے سے معلوم نہیں ہوتا کہ اس قید کا باعث کیا تھا۔

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (زیرِ لفظ "سرخسی") میں ہیفیننگ نے تحریفِ ماخذ کر کے لکھا ہے: "غالباً انھیں اس لیے قید کیا گیا کہ اُمِّ وَلد کے نکاح کے متعلق انھوں نے حکمرانِ وقت کے فعل پر شرعی نقطۂ نظر سے اعتراض کیا تھا۔" لیکن یہ گمان قابلِ رد ہے، اولاً اس لیے کہ سارے ماخذ صراحت کرتے ہیں کہ ان کا یہ اعتراض رہائی کے بعد کا واقعہ ہے؛ دوسرے یہ کہ حکمران خود تو کسی حسینہ سے نکاح کرنے کا خواہش مند تھا نہیں کہ وہ اس فتوے پر ناراض ہوتا، اور تیسرے ماخذوں سے تو یہ واضح ہوتا ہے کہ امام کی غائر بینی اور نکتہ رسی سے خفا ہونا تو درکنار، وہ ان کا اور گرویدہ ہو گیا تھا۔
جامعۂ استانبول کے "عمومی ترکی تاریخ" کے پروفیسر احمد زکی ولیدی طوغان نے ایک مرتبہ زبانی گفتگو کے دوران ہی یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اس زمانے میں ابو نصر احمد بن سلیمان الکاسانی نامی ایک بدطینت شخص تھا۔ یہ پہلے قاضی القضاۃ بنا، پھر وزیر؛ اور بالآخر بادشاہ کے حکم سے اس نے سزائے موت پائی۔ یہ سب کچھ اُسی کا کیا دھرا ہے۔ لیکن طوغان صاحب کے اس بیان سے اوّل تو قید کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، دوسرے یہ شخص مغربی قرہ خانیوں کا وزیر تھا، اور ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ اُوزجند (جہاں سرخسی قید رہے، اور جو مشرقی قرہ خانیوں کا پایۂ تخت رہا ہے) اُس زمانے میں مغربی قرہ خانی خاقان کے زیرِ نگین رہا ہے۔

شہاب الدین المرجانی (ف ۱۳۰۰ھ) نے "عرفۃ الخواقین فی غرفۃ الخواقین" کے نام سے ترکستانی حکمرانوں کی جو تاریخ لکھی اور جو ۱۲۸۱ھ میں قازان میں چھپی تھی، اس میں وہ لکھتے ہیں کہ خاقان شمس الملک نصر (۴۶۰ھ - ۴۷۲ھ) جس نے ۴۶۱ھ میں فقیہ ابو ابراہیم اسماعیل بن شیث الوائلی الصفّار کو سزائے موت دی تھی، غالباً اُسی نے سرخسی کو بھی قید کیا تھا۔ جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، سرخسی ۴۸۰ھ میں قید سے رہا ہوئے۔ اس اثنا میں ان مغربی قرہ خانیوں کے تین حکمران تخت نشین رہ چکے تھے۔

۱۔ نصر	۴۶۰ھ تا ۴۷۳ھ
۲۔ اس کا بھائی خضر خان	۴۷۳ھ تا ۴۷۴ھ
۳۔ اس کا بیٹا احمد بن خضر خان	۴۷۴ھ تا ۴۸۷ھ

سرخسی کی سی با اثر اور ممتاز شخصیت ان تین حکمرانوں کے دَور میں مسلسل قید رہی ہو، یہ بات کچھ دل کو نہیں لگتی۔

ہیفینگ (حوالۂ بالا) نے قید کو "خاقان حسن" کی طرف منسوب کیا ہے اور لکھا ہے کہ جب رہا ہوئے تو انھوں نے مرغینان میں "امیر حسن" کے مہمان رہ کر اس کے محل کی دہلیز پر "شرح السیر الکبیر" کے ماباقی حصّے کی تکمیل کی۔ خاقان حسن اور امیر حسن کیا ایک ہی شخص ہیں؟ بے شک سوانح نگار ابن قطلوبغا نے امیر حسن کا ذکر کیا ہے لیکن خاقان کو یا تو کاشغر میں رہنا چاہیے تھا یا اُوزجند میں کہ یہی دونوں پایۂ تخت بیان کیے جاتے ہیں۔ مرغینان جیسے صوبائی شہر میں قصرِ شاہی کا ہونا درست نہیں ہو سکتا لیکن اس زمانے میں ایک خاقان حسن مغربی قرہ خانیوں کا حکمران تھا (۴۶۷ھ - ۴۹۵ھ)۔ اس کا پایۂ تخت کاشغر اور ذیلی پایۂ تخت اُوزجند ہی تھا حال میں کچھ پرانے کاغذات دستیاب ہوئے ہیں، جو کاشغر کے انگریز قنصل نے دہلی بھیج دیے تھے (غالباً اب بھی وہیں ہوں گے)۔ ان میں امیر الحسن بن سلیمان ارسلان قراخاقان نامی حکمران کے ایک شخص کو یارکندہ (یارکند) کا قاضی نامزد کرنے کا ذکر ملتا ہے۔ اس دستاویز کی تاریخ مٹ سی گئی ہے، ۴۷۴ھ اور ۴۹۴ھ دونوں پڑھے جا سکتے ہیں۔[9] لیکن یہ خیال آرائی اس بنا پر قابلِ قبول نہیں کہ خود سرخسی کے اپنے بیان کے مطابق جب وہ قید سے رہا ہوئے، تو مرغینان میں امام سیف الدین ابراہیم بن اسحاق (بعض مخطوطوں میں: سیف الدین ابو ابراہیم اسحاق بن اسماعیل)، کے مہمان رہے اور انھیں کے گھر پر انھوں نے تدریس و املا کا ماباقی کام سرانجام کیا۔ یہ ممکن ہے کہ مرغینان کے امیر یعنی گورنر کا نام حسن ہو، اور اُمِ ولد کے نکاح کا مشہور واقعہ بھی اسی سے متعلق ہو۔ لیکن خاقان حسن کے متعلق، جس کا نام ہیفینگ نے لیا ہے، کسی ماخذ میں صراحت نہیں ملتی۔

اس سلسلے میں ممکن ہے کہ مولانا سیّد مناظر احسن گیلانی مرحوم، سابق صدر شعبۂ دینیات، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد کا خیال صحیح ہو۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس زمانے میں صلیبی جنگوں کے باعث عالمِ اسلامی میں بحران تھا۔

ہر روز نئے نئے ٹیکس لگ رہے اور بے پناہ مظالم ہو رہے تھے؛ سرخسی نے بعض ٹیکسوں کو ناجائز قرار دیا، اور گویا عدم ادائی محاصل کی تحریک کی قیادت کی تھی۔ اس پر قید ناگزیر تھی۔ مجھے سرخسی کے ایک سوانح نگار محمود بن سلیمان الکفوی کے ہاں اس کا تائیدی مواد ملا ہے۔" فرماتے ہیں: فی فتاوی قاضی خان فی فصل من یوضع فیہ النذور: السلطان الجائر إذا أخذ صدقۃ الأموال الظاهرة، اختلفوا فیہ۔ والصحیح ما قال أبوجعفر أنہ یسقط الزکاۃ عن أربابها، ولا یؤمر بالأداء ثانیا، لأن لہ ولایۃ الأخذ، فصح أخذہ وإن لم یضع الصدقۃ فی موضعها؛ وإن أخذ الجبایات أو أخذ مالاً بطریق المصادرۃ، ونوی صاحب المال عند الدفع الزکاۃ، اختلفوا فیہ۔ قال بعضهم: لا تصح۔ وقال شمس الأئمۃ: الصحیح أنہ یجوز فتسقط عنہ الزکاۃ۔" یعنی سرخسی کی رائے میں ناجائز محصول کی ادائی کے بعد جائز محصول کی ادائی کا وجوب باقی نہیں رہتا۔ مولانا فقیر محمد کے الفاظ ہیں[۱۱]: "جب آپ کو ظالم نے قید کر کے اوزجند کی طرف بھیجا ..... الخ"؛ اس سے گمان ہوتا ہے کہ آپ کو بخارا میں قید کر کے اوزجند جلاوطن کیا گیا تھا۔

زمانۂ قید کی قابلِ رشک علمی سرگرمی: قلعۂ اوزجند کے سپاہی اور افسر احکام حکومت کے تابعدار تو تھے، لیکن امام سرخسی جیسی زاہد و دیندار شخصیت سے عقیدت اور احترام کے برتاؤ کے سوا اور کیا کر سکتے تھے! ابتدائی زمانہ جس نفسی کیفیت میں بھی گذرا ہو، لیکن بعد میں تو کوئی نہ کوئی مشغولیت پیدا کرنے کی اشد ضرورت تھی۔ سرخسی کی عرصے سے خواہش تھی کہ امام محمد شیبانی کی "کتاب الاصل" کا جو خلاصہ "المختصر" (نیز "الکافی"، یا "المختصر الکافی") کے نام سے محمد بن احمد الحاکم المروزی نے کیا تھا، اس کی شرح لکھیں۔ زمانۂ قید میں عقیدتمندوں نے اس کی یاد دلائی، اور خود سرخسی کے الفاظ میں:

"وقد انضم إلی ذلك سؤال بعض الخواص من أصحابي زمن حبسي، حین ساعدوني لأنسي أن أملي علیهم ذلك۔ فأجبتهم إلیہ، وأسأل اللہ التوفیق"[۱۳]

امام محمدؒ کی کتاب الاصل ابھی چھپی نہیں (بجز ایک باب کے)۔ مخطوطۂ عاطف (استانبول، نمبر ۷۴۲ تا ۷۴۵)،

کی چار جلدوں کی ضخامت ۲۵۳ + ۴۳۶ + ۴۶۳ + ۲۴۲ = ۱۴۰۴ ورق ہے۔ مروزی کی "المختصر الکافی" کے مخطوطہ فیض اللہ (نمبر ۹۲۳) میں ۶۰۱ ورق ہیں۔ سرخسی نے اس آخر الذکر کی جو شرح "مبسوط" کے نام سے لکھی تھی، وہ مصر میں بڑی تقطیع کی تیس جلدوں میں شائع ہوئی ہے جس کے جملہ ۶۳۲۵ صفحے ہیں۔

اسی طرح سرخسی نے امام محمد کی "جامع صغیر"، "جامع کبیر"، "زیادات" اور "زیادات الزیادات" کی شرحیں بھی اسی قید خانے میں املا کرائیں۔ ان میں سے آخر الذکر احیاء المعارف حیدرآباد کی طرف سے چھپی ہے۔ "شرح جامع کبیر" کا ایک ٹکڑا مصر میں مخطوطے کی شکل میں موجود ہے۔

بعد ازاں انھوں نے قید ہی میں اصولِ فقہ پر ایک کتاب املا کرائی، تاکہ امام محمد کی کتابوں کی شرح میں جو باتیں بیان کی گئی تھیں، ان کے اصول اور اساسات بھی معلوم ہو جائیں۔ یہ کتاب بھی دو جلدوں میں احیاء المعارف حیدرآباد نے شائع کر دی ہے۔

قید کے آخری زمانے میں انھوں نے امام محمد کی "سیر کبیر" کی، جو قانون بین الممالک کی ایک اہم کتاب ہے اور جس کا یونیسکو کی جانب سے ترجمہ بھی ہو رہا ہے، شرح املا کرانی شروع کی۔ اسے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے (۳۶۸+۳۱۳+۳۲۹+۳۸۸ = ۱۴۰۸ صفحوں کی چار ضخیم جلدوں میں) شائع کیا ہے، اور اب ایک نیا اڈیشن مصر میں بھی چھپ رہا ہے۔ سرخسی کتاب کے باب الشروط تک (جو چوتھی جلد سے صفحہ ۶۰ سے شروع ہوتا ہے، یعنی ۱۲۸۰ صفحات کے اختتام تک) پہنچے تھے کہ بالآخر انھیں رہائی ملی۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ باقی املا کے ۲۲۸ صفحے انھوں نے مرغینان پہنچ کر دس دن میں مکمل کرائے۔

قید کی مدت: اس عظیم الشان کام کی بعض تاریخیں معلوم ہیں:

۱۔ "مبسوط"، ج ۲۷، ص ۱۲۴ سے شروع ہونے والی کتاب المعاقل کا آغاز

چہارشنبہ ۴ ربیع الاول ۴۶۶ھ

۲۔ "مبسوط"، ج ۳۰، ص ۲۸۷ سے شروع ہونے والی کتاب الرضاع کا آغاز پنجشنبہ ۲ جمادی الآخرہ ۴۷۷ھ

۳۔ "اصول الفقہ" کا آغاز	شنبہ سلخ شوال ۴۷۹ھ
۴۔ "شرح السیر الکبیر" کا آغاز (ایک روایت میں)	دوشنبہ یکم ذی قعدہ ۴۷۹ھ
۵۔ قید سے رہائی	جمعہ ۲۰ ربیع الاول ۴۸۰ھ
۶۔ قید کے مقام یعنی شہر اُوزجند سے روانگی	یکشنبہ سلخ ربیع الاول ۴۸۰ھ
۷۔ مرغینان میں آمد	چہارشنبہ ۱۰ ربیع الآخر ۴۸۰ھ
۸۔ مکرر آغازِ املا، تکمیل کار کے لیے	چہارشنبہ ۲۴ ربیع الآخر ۴۸۰ھ
۹۔ "شرح السیر الکبیر" کے املا کی تکمیل	جمعہ ۳ جمادی الاولی ۴۸۰ھ

ان تاریخوں میں پیچیدگیاں بھی ہیں۔ مثلاً نمبر (۳)، غالباً ۲۹ شوال ہے، جسے سلخ (آخری تاریخ) سے تعبیر کر کے روز شنبہ تو بیان کیا گیا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ مہینہ تیس کا ہوا، اسی لیے نمبر (۴) میں یکم ذی قعدہ یکشنبے کی بجائے دوشنبہ کو لکھا ہے، لیکن نمبر (۳) کی تصحیح نہ کی۔ مزید برآں یہ بھی قرینِ قیاس نہیں کہ "اصول الفقہ" اور "شرح السیر الکبیر" دونوں کا املا ایک ساتھ شروع ہوا ہو۔ رہا دنوں کا تفاوت، تو اس کے متعلق فرنگی مؤلفوں نے ہجری عیسوی سنین کے تطابق کی جو جنتریاں شائع کی ہیں وہ پورے طور پر قابلِ اعتماد نہیں۔ وہ ہجری مہینے کی پوری مدت (۲۹) دن (۱۲) گھنٹے (۴۴) منٹ (۲ 10/9) سکنڈ کا حساب کر کے یکم محرم تو ٹھیک بتا دیتے ہیں، لیکن سال کے (۳۵۴) دنوں کو بارہ مہینوں میں بانٹنے کے لیے فرض کر لیتے ہیں کہ ہر سال محرم تیس دن کا ہوگا، جو ظاہر ہے کہ کسی طرح مطابقِ واقعہ نہیں۔ اسی لیے وسٹنفلڈ اور کاتنوز کی جنتریوں میں زیرِ بحث تاریخوں کے جو دن بیان ہوئے ہیں، وہ بعض صورتوں میں سرخسی کے بیان کے مطابق ہیں اور بعض میں نہیں۔ انتیس کو ابر کے باعث رویت نہ ہو، تو سرخسی کے زمانے میں اس کے اثرات بھی پڑنے ناگزیر تھے۔

اس سے قطع نظر، نمبر (۱) اور (۲) بھی دشواری پیدا کرتے ہیں۔ نمبر (۱) کے مطابق "کتاب المعاقل" جو ستائیسویں جلد میں ہے، ۴۶۶ھ میں شروع ہوئی اور نمبر (۲) کے مطابق "کتاب الرضاع" جو تیسویں میں ہے، ۴۷۷ھ میں شروع ہوئی — گویا تین جلدیں گیارہ سال میں تمام ہوئیں۔ ساری تیس جلدیں اس رفتار سے کہیں (۱۱۰) سال میں پوری ہوتیں، پھر یہی نہیں، یہ تاریخ ۴۷۷ھ مصر کے ایک مخطوطے[1] میں ہے، مصر ہی کے ایک دوسرے مخطوطے[2] نیز استانبول و دمشق کے (۱۴) مخطوطوں میں سال ۴۷۹ھ ہے، دوسرے لفظوں میں تین جلدیں گیارہ نہیں، تیرہ سال میں املا کرائی گئیں، گویا ساری "کتاب المبسوط" (۱۳۰) میں پوری ہوئی، یہ سارا عرصہ قید میں گذرا، اور رہائی مزید ایک سال بعد

۴۸۰ھ میں ہوئی، یعنی (۱۳) سال قید میں گذرے۔ حالانکہ ولادت ۴۰۰ھ میں اور وفات ۴۸۳ھ میں بیان ہوئی ہے۔ اس طرح یہ سارا واقعہ ناممکن ہو جاتا ہے۔

یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ "اصول الفقہ" کا آغاز ۲۹ شوال ۴۷۹ھ کو ہوتا ہے، اور ایک اور بیان کے مطابق "شرح السیر الکبیر" کا آغاز ایک دن بعد یکم ذی قعدہ ۴۷۹ھ کو ہوتا ہے، اور جب اس کے چار ماہ بیس دن بعد رہائی ہوئی ہے، تو اس وقت "اصول الفقہ" تمام ہو چکی تھی (اس کے ۸۰۰ مطبوعہ صفحے ہیں)، اور شرح السیر الکبیر کے (۱۲۸۰) صفحے بھی املا ہو چکے تھے یعنی چار ماہ بیس دن میں دو ہزار سے زائد صفحے املا کرائے گئے۔ بعد ازاں مرغینان میں مکرر کام شروع کیا، تو صرف دس دن میں (۳۲۸) صفحے املا کرائے۔ اگر روزانہ (۳۲) صفحے املا کرانا ممکن ہے، تو مبسوط کی تین جلدوں کے (۸۳۰) صفحے گیارہ یا تیرہ سال (یعنی ۳۸۹۴ یا ۴۶۰۲ دن) میں کسی طرح درست نہیں معلوم ہوتا۔ یہاں ایک اور بات بھی قابلِ ذکر ہے۔ "مبسوط" (۸ : ۸۰) میں سرخسی خود کہتے ہیں کہ دو سال سے قید میں ہوں۔ اگر دو سال میں ساڑھے سات، آٹھ جلدیں مکمل ہو سکتی ہیں (جن میں ۱۷۰۲ صفحے ہیں)، تو تین جلدوں (کے ۸۳۰ صفحوں) کو گیارہ یا تیرہ سال کیوں لگیں۔

میری رائے میں اصل قصہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نمبر (۱) کے ۴۶۶ھ کا تعلق اصل میں "مبسوط" کے آغاز سے ہے جو کسی سہو سے ستائیسویں جلد میں آگیا ہے۔ مثلاً ستائیسویں جلد املا کراتے وقت دردِ دل کے تحت سوچا کہ کب سے یہ کام چل رہا ہے اور خیال کیا کہ اس ابتلا کی یاد داشت ان آئندہ نسلوں کے لیے چھوڑی جائے، جو اسے پڑھیں گی، اور جب یاد آیا کہ یہ ۴۶۶ھ سے شروع ہوا تو املا کراتے ہوئے کہا ہوگا کہ اسے کتاب کے آغاز میں لکھ لو۔ ظاہر ہے کہ طالبعلموں نے اس وقت تو ستائیسویں جلد ہی میں استاد کے الفاظ نقل کرنا تھے، اگرچہ خواہش یہی ہوگی کہ گھر جا کر مناسب اصلاح کر لیں گے۔ فرض کیجیے کہ "مبسوط" کا موجودہ متن اس طالبعلم کی بیاض پر مبنی ہے جو (۱) گھر جانے کے بعد بھول گیا کہ تاریخ کی تصحیح کرنی ہے، یا (۲) وہ خود اس دن موجود ہی نہ تھا اور اس نے کسی رفیق کا نسخہ مستعار لے کر اس دن کا املا نقل تو کر لیا، لیکن رفیق سے یہ تحقیق نہ کر سکا کہ استاد نے زبانی کیا کہا تھا، یا (۳) وہ املا میں موجود تو تھا لیکن کسی وجہ سے استاد کا وہ جملہ سن نہ سکا، جو اس املا کو کتاب کے آغاز میں نقل کرنے کی ہدایت پر مشتمل تھا، مثلاً اس لیے کہ وہ

درس میں کچھ دیر سے پہنچا، یا (۴) ابتدائی مسوداتِ املا کی بعد میں تبییض ہوئی اور یہ تبییض ایک دو نسل بعد ہوئی۔ غرض متعدد امکانات ہیں۔

ان امکانات کی تائید دو تین واقعات سے ہوتی ہے:۔

(الف) "مبسوط" میں تاریخ کے ساتھ دردِ دل کا اظہار تو دو جگہ پر ہے، لیکن بلا تاریخ اپنے قید و بند پر اظہارِ درد مجھے دو نہیں، مندرجہ ذیل سولہ مقاموں پر ملا ہے:

(۱) آغاز کتاب پر، "مبسوط" ۱ : ۲، ۳، ۴ (۲) آخر المناسک ۴ : ۱۹۲
(۳) آخر النکاح ۵ : ۲۲۹ (۴) آخر اللعان ۷ : ۵۹
(۵) آخر الایمان ۷ : ۲۴۱ (۶) آخر شرکۃ المکاتب ۸ : ۸۰
(۷) آخر کتاب الولا، عتق ما فی البطن ۸ : ۱۲۵۔ (مطبوعہ نسخے میں تو نہیں، لیکن بعض مخطوطوں میں (مثلاً کوپرولو، استانبول) کتاب السرقہ کے آخر میں بھی ایک یادداشت ہے۔
(۸) آخر کتاب السیر ۱۰ : ۱۴۴ (۹) در دورانِ بیوع ۱۲ : ۱۰۸
(۱۰) آغاز کتاب القسمۃ ۱۵ : ۲
(۱۱) مطبوعہ نسخے میں تو نہیں لیکن توپقاپی احمد ثالث کے مخطوطے میں ادب القاضی کے آخر میں۔
(۱۲) ایضاً، در آخرِ کتاب الرجوع عن الشہادات (۱۳) ایضاً، در آخرِ کتاب الاقرار
(۱۴) ایضاً، در آخرِ کتاب الوکالۃ (۱۵) آغاز کتاب المعاقل ۲۷ : ۱۲۴
(۱۶) آغازِ کتاب الکسب (۳۰ : ۲۴۴)، نیز آغازِ کتاب الرضاع ۳۰ : ۲۸۷

(ب) ان میں سے چھٹے مقام پر وضاحت ہے:۔ "باملاء المحصور المعاتب والمحبوس المعاقب وھو منذ حولین علی الصبر مواظب" یعنی دو سال سے قید میں ہیں۔

(ج) جتنے قدیم مخطوطے ملے ہیں، ان سب میں صراحت ہے کہ وہ محمود ابن احمد بن عبد السید الحصیری کا نسخہ ہیں یا اس سے نقل ہوئے ہیں۔ یہ صاحب سرخسی سے تین نسل بعد دمشق میں آبسے تھے۔ ممکن ہے ان کا تعلق سرخسی کے شاگرد ابوبکر محمد بن ابراہیم الحصیری کے خاندان یا کسی شاگردوں کے خاندان سے ہو۔ وہ کسی سیاسی انقلاب میں ترکستان چھوڑ کر شام آئے اور اپنے ساتھ کتابوں کا جو ذخیرہ لائے، اس میں ان کے جد کے مسودات "کتاب المبسوط" کے متعلق بھی ہوں گے، جن کی انھوں نے تبییض کی تاکہ درس و قضاۃ میں

کام آئیں؛ ابن قطلوبغا نے تاج التراجم میں لکھا ہے کہ جمال الدین ابوالمحامد محمود بن احمد بن عبد السیّد بن عثمان بن نصر بن عبد الملک الحصیری کی ولادت بخارا میں جمادی الاولی ۵۴۶ھ میں ہوئی اور وفات ۸ صفر ۶۳۶ھ کو۔" ونسخ بخطہ المبسوط وشرح السیر الکبیر وغیرھما....."

غرض گمان ہوتا ہے کہ سرخسی ۴۶۶ھ سے ۴۸۰ھ تک قید کی ابتلا میں رہے۔ اللہ انھیں جزائے خیر دے کہ ان کا قید کا یہ زمانہ ہم بے قیدوں سے لاکھ درجے بہتر گزرا، اور انھوں نے ہمیں اسیرِ منّت فرمایا۔

تاریخ وفات عام طور پر ۴۸۳ھ بیان کی جاتی ہے۔ بعض جگہ "فی حدود التسعین" اور بعض جگہ "حدود خمس مائۃ" کے مبہم اور تخمینی الفاظ بھی ملتے ہیں۔ لیکن ابن قطلوبغا، کفوی وغیرہ نے صراحت کی ہے کہ "فخرج فی اٰخر عمرہ الی فرغانۃ"۔ ہم جانتے ہیں کہ خود سرخسی کے بیان کے مطابق وہ ۴۸۰ھ میں علاقۂ فرغانہ کے شہر مرغینان میں جا ٹھہرے تھے، لہذا سالِ وفات ۴۸۳ھ ہی زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ مولانا عبد الحی لکھنوی نے توماہ جمادی الاولی کی صراحت کی ہے، لیکن اپنا مآخذ نہیں بتایا۔ یہاں یہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ یہ اختلاف بھی قدیم ہے۔ استانبول کے مختلف مخطوطوں پر ان کے سابقہ مالکوں نے سرخسی کی تاریخ وفات لکھی ہے، کسی میں کچھ، کسی میں کچھ، مگر بہر حال یہی تین تاریخیں ہر پھر کر سامنے آتی ہیں — ایک معین اور دو تخمینی۔

قید کی سرگذشت

سوانح نگار لکھتے ہیں کہ انھیں "فی الجب" ایک کنوئیں میں قید کیا گیا تھا یہ اندھا کنواں، بے آب گڑھا ہوگا جیسا کہ قرآن مجید میں حضرت یوسف کے حال میں مذکور ہے۔ ممکن ہے کیسی کمرے کے اندر رہا ہو، تاکہ بارش اور برف باری سے بھی محفوظ رہے، اور قیدی کے فرار کا امکان بھی نہ ہو۔ لیکن خود مؤلف کے درد ہائے دل میں جہاں کئی بار اس کی صراحت موجود ہے، وہاں صرف اتنا ہے:

(۱) فی الحبس باُوزجَند (مبسوط، ۱/۲)

(۲) زمن حبسی (ایضاً، ۱/۴)

(۳) المحبوس عن الجمع والجماعات (ایضاً، ۴/۱۹۲)

(۴) المحصور عن الانطلاق المبتلی بوحشۃ الفراق... کتبہ العبد البری من النفاق (ایضاً، ۷/۵۹)

(۵) المحصور فی طرف من الآفاق (ایضاً، ۷/ ۲۴۱)

(۶) المحصور المعاتب والمحبوس المعاقب (ایضاً، ۸/ ۸۰)

(۷) الممتحن بأنواع البلاء يسأل الله تعالى تبديل البلاء والجلاء بالعز والعلاء (ایضاً، ۸/ ۱۲۵)

(۸) المحصور بتزوير اهل السخف (فی آخر "کتاب السرقة"، ایک مخطوطے میں)

(۹) المتكلم بالحق المنير المحصور لاجله شبه الاسير (مبسوط، ۱۰/ ۱۴۴)

(۱۰) الملتمس لرفع الباطل الموضوع، المنفی لاجله المحصور الممنوع، عن الاهل والولد والكتاب المجموع (ایضاً، ۱۲/ ۱۰۸)

(۱۱) المحبوس فی موضع الاشرار (در آخر کتاب الاقرار، ایک مخطوطے میں)

(۱۲) أملاه المستخلص من السجن موضع الملالة، المنتظر لتمام الفرج والاقالة (در آخر کتاب الوكالة، ایک مخطوطے میں)

(۱۳) امليتها و أنا فی السجن محبوس، وعن أسباب الخلاص فی الدنيا مأيوس، (در آخر شرح زيادات الزيادات)

(۱۴) أملاه يوم السبت سلخ شوال سنة ۴۷۹ھ فی ناوية من حصار أوزجند (در آغاز "اصول الفقه")

(۱۵) المبتلى بالهجرة الحصير، المجفو من جهة السلطان الخطير... وقد كان الافتتاح باوزجند فی آخر أيام المحنة عند هبوب النعمة... وكان إبتداء الاملاء باوزجند فی يوم الاثنين غرة ذی القعدة سنة ۴۷۹ھ فی دار الشيخ الصابر الزكی الملقب بأمير كون أبي علی بن ابی القاسم ابی تمام باب الامان، ثم أمرنا بالكتابة فی حصار اوزجند إلى أول كتاب الشروط، وتبين الخلاص فی يوم الجمعة عشر بقين من شهر ربيع الاول سنة ۴۸۰ھ، وقد خرجنا من اوزجند يوم الاحد سلخ شهر ربيع الاول سنة ۴۸۰ھ و دخلنا بمرغينان يوم الاربعا العاشر من شهر ربيع الآخر و نزلنا فی دار الشيخ الامام الاجل الزاهد سيف الدين أبي ابراهيم اسحاق بن اسماعيل... فابتدأت كتاب الشروط

فی دارہ یوم الاربعا الرابع العشرین من شہر ربیع الآخر وتم بعون اللہ وقوتہ فی دارہ یوم الجمعۃ الثالث من جمادی الاولی سنۃ ۴۸۰ھ والحمد للہ تعالیٰ. انتہی کلام شمس الائمہ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ " (مخطوطۂ "شرح السیر الکبیر" کتب خانۂ عاطف استانبول کا خاتمہ)

ان سارے اقتباسات سے گمان ہوتا ہے کہ اولاً انھیں واقعی ایک اندھے کنوئیں میں پھینک دیا گیا تھا پھر ان کی ریاضت اور صبر سے متاثر ہوکر رفتہ رفتہ حالت میں اصلاح عمل آئی ہوگی۔ ایک زاویے یعنی چھوٹے سے حجرے میں بند رہے، اس کے بعد کسی افسر اور معتمدِ حکومت کے مکان میں زیرِ نگرانی رکھے گئے، اور دوبارہ قلعے میں لائے گئے شاید اس لیے کہ ملک کی آئے دن کی جنگوں جھگڑوں میں دشمن انھیں نہ لے اُڑیں۔ بالآخر رہا کیے گئے۔

عام طور پر طریقہ املا کا تھا۔ سوانح نگار لکھتے ہیں کہ طلبہ "من أعلی الجب" کنوئیں کے منڈیر پر بیٹھے یادداشتیں لکھا کرتے تھے لیکن مذکورۂ بالا درد دل نمبر (۴) میں "أملاہ المحصور" کے بعد "کتبہ العبد البری من النفاق" کا جملہ تشویش پیدا کرتا ہے۔ کس نے لکھا؟ کیا اس سے وہ شاگرد مراد ہیں جو معتوبِ شاہی کے پاس حاضر ہونے سے نہیں ہچکچاتے؟ یا اسے "کتبہ" پڑھنا چاہیے یعنی "لکھوایا" نہ کہ "لکھا"؟

طریقۂ املا مبسوط وغیرہ کتابوں کے کوئی دس ہزار صفحے سرخسی نے شاگردوں کو املا کرائے۔ اوپر درد دل نمبر (۱۰) میں وہ صراحت کرتے ہیں کہ بیوی، بچوں اور کتابوں تک سے محروم ہوں۔ ان کی املا کرائی ہوئی کتابیں سوائے "اصول الفقہ" کے، ساری کی ساری امام محمد شیبانی کی کتابوں کی شرحیں ہیں۔ امام محمد کی کتابوں میں سے جو ہم تک پہنچی ہیں، ان کا سرخسی کی شروح سے مقابلہ کیا جائے، تو نظر آتا ہے کہ امام محمد ہی کے الفاظ کو سرخسی املا میں دہراتے اور مناسب اضافہ کرتے چلے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ شرح کرتے وقت اصل متن سامنے ہو، تو بہت سی تحت الشعور باتیں یاد آجاتی ہیں، اور بات میں بات پیدا ہوجاتی ہے۔ متن کہیں مشکل ہو، تو شرح میں اطناب وتفصیل کی گنجائش نکل آتی ہے۔ اس لیے شرح تو شارح کی اپج ہے۔

لیکن امام محمد کے اصل الفاظ کے ہزارہا صفحات کو کس طرح دہرایا؟ سوانح نگاروں کو اصرار ہے کہ یہ سب انھیں حفظ تھا۔ کیا اسے حسنِ ظن سمجھا جائے؟ اس سے یہ بات کہیں آسان ہے کہ شاگرد کتاب ساتھ لائیں اور پڑھیں، اور استاد اس کی اساس پر شرح لکھوائے۔ نہ درود ل نمبر (۱۰) غلط اور نہ سوانح نگاروں کا بیان غلط۔ کیونکہ شاگردوں کو تو کتاب حاصل کرنے کی ممانعت نہیں تھی؛ اور اگر کنوئیں کے قیدی استاد کی آواز شاگرد سن سکتے ہیں، تو شاگردوں کی آواز بھی استاد سن سکتا ہے کہ فاصلہ دونوں طرف سے یکساں ہے۔ "شرح السیر الکبیر" میں کئی بار ذکر ہے: "فی بعض النسخ" یا "فی نسخۃ قدیمۃ" یہ بھی اسی قیاس کی تائید کرتا ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ متعدد شاگردوں کے ہاتھ میں کتابیں ہوتی تھیں۔

املا کے وقت کتنے شاگرد حاضر رہتے تھے، معلوم نہیں۔ کفوی نے ان کے بڑے شاگردوں کے نام یہ لکھے ہیں: برہان الائمہ عبدالعزیز بن عمر بن مازہ، شیخ الاسلام الامام محمود بن عبدالعزیز الاوزجندی، الشیخ الامام رکن الدین ابو محمد الخطیب مسعود بن الحسن بن الحسین بن محمد بن ابراہیم الکشانی، عثمان بن علی بن محمد البیکندی (یہ شاگردوں میں سب سے متاخر فوت ہوئے)۔ ان کے علاوہ اوپر ذکر شدہ الحصیری۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ زمانۂ قید میں کون حاضر رہے؛ ان شاگردوں میں شیخ الاسلام اوزجندی کا اس نوع کا تعلق ہونے کا زیادہ امکان ہے۔

ان کی تالیفیں، جو چھپ گئی ہیں، ان میں سے "مبسوط"، "شرح السیر الکبیر"، "اصول الفقہ" اور "شرح زیادات الزیادات" کا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ مخطوطات میں سے "اشراط الساعۃ" کا پیرس میں اور "شرح الجامع الکبیر" کے ایک ٹکڑے کا مصر میں ہونا بھی لکھ چکا ہوں۔

جو کتابیں ناپید ہیں، ان میں سے "شرح مختصر الطحاوی" کے متعلق ابن قطلوبغا نے لکھا ہے: "رأیت قطعۃ منہ"۔ "شرح الجامع الصغیر" اور "شرح الزیادات" کا ذکر خود انھوں نے "شرح السیر الکبیر" میں جابجا کیا ہے۔ خصاف کی کتابوں کی جو شرح الصدر الشہید نے کی، اس میں ان کی "شرح النفقات للخصاف" اور "شرح ادب القاضی للخصاف" کا ذکر ہے، جیسا کہ مولانا ابو الوفا افغانی نے تحریر فرمایا ہے۔ کشف الظنون میں لکھا ہے کہ "الفوائد" سرخسی اور حلوانی کی تالیف ہے؛ اس کا مفہوم واضح نہیں۔ "کشف الظنون" میں سہو بیانی کی بھی بہت مثالیں ملتی ہیں۔

بعض وقت اور کتابوں کے بھی حوالے ملتے ہیں، لیکن یہ عام طور پر "مبسوط" کے مختلف ابواب ہی کی الگ اشاعت ہوتی ہے مثلاً "کتاب الکسب"، "کتاب الحیض" وغیرہ۔ ان کو مستقل تالیف شمار کرنا درست نہیں۔

مؤلف کی شخصیت امام سرخسی کو اہلِ ہند سے کافی واقفیت معلوم ہوتی ہے۔ "شرح السیر الکبیر" وغیرہ میں ایک سے زیادہ مرتبہ وہ مثالوں میں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ سنِ بلوغ کی قدرتی علامتوں کے متعلق لکھا ہے[۱] کہ اس بارے میں ترکوں اور ہندیوں میں فرق ہے۔ ممکن ہے کسی زمانے میں ان کے پاس کوئی ہندی الاصل لونڈی رہی ہو۔

انھیں علمِ تاریخ سے بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے۔ سیرت النبی کی قانونی اہمیت سے وہ خوب باخبر ہیں۔ یوں بھی کتاب کے املا میں جابجا خود اپنے حالات کی طرف اشارہ کرنا ذوقِ تاریخ ہی کی دلیل ہے۔ یہ چیز، ممکن ہے، انھوں نے امام محمد سے سیکھی ہو، جو کثرت سے تاریخی واقعات سے مسائل استنباط کرتے ہیں، حتّٰی کہ اپنے کم عمر ہمعصر عالم واقدی کا بھی کثرت سے حوالہ دیتے ہیں۔ کوئی تعجب نہیں جو امام محمد نے یہ ذوق اپنے رفیقِ درس اور بعد کے استاد امام ابو یوسف سے حاصل کیا ہو۔ ان کا ایک دلچسپ واقعہ ابن خلکان نے "وفیات الاعیان" میں لکھا ہے: ایک دن ابو یوسف کو آنے میں دیر ہوگئی معلوم ہوا کہ ابن اسحاق کے پاس سیرت النبی وغیرہ کے لکچر سننے گئے تھے۔ تو ابو حنیفہ نے طنز سے پوچھا: اچھا یہ بتاؤ کہ طالوت کی فوج کے سپہ سالار کا نام کیا تھا؟ (مراد یہ تھی کہ ان معلومات سے آخر فائدہ کیا ہے؟) ابو یوسف نے کہا: میں مجمع عام میں کہوں گا کہ ابو حنیفہ جیسے امام کو یہ تک نہیں معلوم کہ غزوۂ اُحد پہلے ہوا یا غزوۂ بدر (اور فقہ میں سنتِ نبوی سے استدلال میں مقدّم و موخّر طرزِ عمل کی بڑی اہمیت ہے)، اس پر ابو حنیفہ چپ ہوگئے۔

سرخسی کی کتاب میں ہمعصر معاشرتی اور معاشی معلومات بھی کثرت سے ملتے ہیں، جن سے مورخ بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ بخارا کے مکانوں کا کوفے کے مکانوں سے مقابلہ کیا ہے[۲]۔

سرخسی سیاسی قیدی تھے۔ اس لیے جب وہ اپنی سیاسی بصیرت کا جابجا مظاہرہ کرتے ہیں تو کوئی تعجب

نہیں ہوتا مثلاً سب جانتے ہیں کہ رسول اکرم نے صلح حدیبیہ بظاہر دب کر کی تھی لیکن کوئی سیرت نگار یا سیاست نگار مولف ہمیں نہیں بتاتا کہ اس کی وجہ کیا تھی۔ اب امام سرخسی کی توجیہ کو پڑھیے اور سر دُھنیے: لأنه كان فيه نظر للمسلمين لما كان بين أهل مكة وأهل خيبر من المواطأة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توجه إلى أحد الفريقين أغار الفريق الآخر على المدينة. فوادع أهل مكة حتى يأمن من جانبهم إذا توجه إلى خيبر. یعنی مدینے کا محلِ وقوع مکہ اور خیبر کے بیچوں بیچ ہے اور اس وقت نہ صرف دونوں ہی دشمن تھے، بلکہ ان دونوں دشمنوں کے درمیان سمجھوتا بھی تھا کہ اگر پیغمبر اسلام ایک پر حملہ کریں، تو دوسرا مدینے پر دھاوا بول دے۔ اسی لیے رسولِ اکرم نے اہلِ مکہ سے ان کی منہ مانگی شرطوں پر صلح فرمالی، تاکہ خیبر پر حملہ کرتے وقت ادھر سے اطمینان رہے۔

"شرح السیر الکبیر" میں خاص کر اور اپنی دوسری کتابوں میں بھی عام طور پر سرخسی جب کبھی امام محمد کی کسی ذاتی رائے کی توجیہ کرتے ہیں، تو فقہ کے اصول کلیہ سے استدلال کرتے ہیں۔ چنانچہ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں سرخسی سے متعلق مقالہ نگار ہیفیننگ کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ "سرخسی اپنی اس کوشش کے باعث ممتاز ہیں کہ وہ قانون کے عام اساسات (اصول کلیہ) کو نمایاں کرتے ہیں"۔

خاتمہ: یہ چند معلومات جو پیچیدگیوں سے خالی نہیں، اہلِ علم کے ملاحظے میں پیش ہیں۔ اگر ان میں سے کسی کو دلچسپی ہوئی، اور تلاش کی فرصت بھی، تو اپنی تحقیقات سے وہ ان میں اصلاح و اضافہ کر سکیں گے۔ یہی علم کی ترقی کا واحد ذریعہ ہے۔

آخر میں یہ عرض کرنا بھی میرا اخلاقی فریضہ ہے کہ اس مقالے کے سلسلے میں دار الکتب المصریہ کے محترم مدیر، اور اسی طرح کلیۃ الآداب دمشق کے عزیز پروفیسر صبحی صالح نے قاہرہ اور دمشق کے مخطوطاتِ "کتاب المبسوط"، وغیرہ کو میری خاطر دیکھنے اور تفصیلات لکھ بھیجنے کی زحمت گوارا فرمائی۔ جزاهما الله خير الجزاء۔ نیز مجھے معلوم ہوا ہے کہ جامع ازہر میں بھی "مبسوط" کے مخطوطے ہیں، لیکن ان سے استفادے کی تا حال کوئی صورت پیدا نہیں ہو سکی۔ وللہ عاقبۃ الامور۔

حواشی

۱۔ "بیان طبقات المجتہدین والمقلدین" مخطوطۂ انقرہ؛ ۶۲ ب

۲۔ حدائق الحنفیہ : ۲۰۵

۳۔ مقدمۃ الہدایہ : ۱۸

۴۔ حدائق الحنفیہ : ۲۰۷

۵۔ عربی نمبر ۲۸۰۰، مجموعہ، ورق ۴۴۲ ب تا ۴۶۵ ب. ۳۱ سطر والی بڑی تقطیع پر

۶۔ مسالک الابصار، مخطوطۂ آیا صوفیا ۳۴۱۹، جلد پنجم، ص ۲۸ ب

۷۔ المبسوط : ۱۲ : ۱۰۸

۸۔ تاج التراجم، نمبر ۱۵۷

۹۔ دیکھو : BSOS, LONDON, III, 151-8, BARTHOLD : THE BUGHRA KHAN MENTIONED.

۱۰۔ شرح السیر الکبیر، جلد چہارم کا خاتمہ

۱۱۔ دیکھیے، کتائب اعلام الاخیار من فقہاء مذہب النعمان المختار. مخطوطۂ اسعد آفندی استانبول : نمبر ۵۴۸، ورق ۹۱ الف

۱۲۔ حدائق الحنفیہ : ۲۰۵

۱۳۔ المبسوط : ۱ : ۴

۱۴۔ دار الکتب، فقہ حنفی ۴۹۰

۱۵۔ دار الکتب، فقہ حنفی، ۹۴۳

۱۶۔ شرح السیر الکبیر، ج ۱، ص ۳۶۶

۱۷۔ مبسوط ج ۱۵، ص ۳۰

۱۸۔ شرح السیر الکبیر : ۱ : ۲۰۱

کتابیات

- ابن فضل اللہ العمری (ف ۷۴۹): مسالک الابصار (مخطوطہ آیا صوفیا و توپقاپی، استانبول)
- ابن قطلوبغا (ف ۸۷۹): تاج التراجم (طبع جرمنی)، سوانح نمبر ۳۸
- ابوالوفا الافغانی (ہمارے محترم معاصر) نے "اصول سرخسی" اور "شرح زیادات الزیادات" کو مرتب کرتے وقت مقدمے میں سرخسی کے حالات دیے ہیں۔
- التمیمی الغزی (ف ۱۰۰۵): الطبقات السنیہ (مخطوطہ یکی۔ جامع، استانبول)
- حاجی خلیفہ (ف ۱۰۶۷): کشف الظنون۔
- طاشکوبری زادہ (ف ۹۶۸): مفتاح السعادہ (طبع حیدرآباد)، ج ۲، ص ۵۵-۵۶
- عبدالقادر بن ابی الوفا القرشی (ف ۷۷۵): الجواہر المضیئۃ (طبع مصر) ج ۲، ص ۲۹
- عبدالحی لکھنوی (ف ۱۳۰۴): الفوائد البہیہ (طبع مصر) ص ۱۵۸-۱۵۹؛ انھیں کی: "السعایۃ شرح شرح الوقایۃ" (طبع دہلی) ص ۳۲؛ انھیں کی: "عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ" (طبع لکھنؤ) ص ۴۱؛ انھیں کی: "مقدمۃ الہدایۃ للمرغینانی" (طبع دہلی)، ص ۱۸
- فقیر محمد جہلمی ثم لاہوری (ف ؟): حدائق الحنفیہ (اردو) (طبع لکھنؤ): ص ۲۰۵-۲۰۷
- الکفوی محمود بن سلیمان (ف ۹۹۰): کتائب اعلام الاخیار (مخطوطہ اسعد افندی، استانبول)
- کمال پاشازادہ الرومی (ف ۹۴۰): طبقات المجتہدین والمقلدین (مخطوطہ القرہ ۷۶۸، در مجموعہ)
- الکوثری محمد زاہد (جن کا ۱۹۶۳ء میں انتقال ہوا) بلوغ الامانی فی سیرۃ الامام محمد بن الحسن الشیبانی،
- محمد منیب دباغ زادہ عینتابی (ف ۱۲۳۸): تیسیر المسیر فی شرح السیر الکبیر (مخطوطہ جامعہ استانبول) کا دیباچہ؛ انھیں کی: "شرح السیر الکبیر کا ترکی ترجمہ"، طبع استانبول کا دیباچہ۔
- المرجانی شہاب الدین (ف ۱۳۰۷): عرفۃ الخواقین فی غرفۃ الخواقین (طبع قازان)، ص ۲۷
- المنجد صلاح الدین (ہمارے معاصر ہیں)، شرح السیر الکبیر کے نئے ایڈیشن کا دیباچہ۔

Brockelmann, GAL + Supplement, 1, 172, 373 Enccyclopaedia

of Islam, s.v. Sarakhsiby Heffening.

Flugel, Classen der hanefitischen Rechtsgelehrten, p. 270—358 (p. 275, 303—4, 301—2, 305—7, 320, 322).

Hamidullah, Contribution de l'Iran a la botanique et a la science juridique: Dinawari et Sarakhsi, in: Pensee Chiite, Paris, vol. 1, 13—18.

Heffening, Das islamische Fremdenrecht, appendix.

Schacht, Sur la transmission de la doctrine dans les ecoles juridiques de l'Islam, in: Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, Algiers, 1952, X, 399—419; : Aus den Bibliotheken von Konstantinopel und Kairo; : Aus Kairiner Bibliotheken; : Aus orientalischen Bibliotheken; etc.

رباعیاتِ
شیخ ابوسعید ابوالخیر کا مصنّف

از

وجاہت حسین عندلیب شادانی
ایم اے، پی ایچ ڈی
صدر شعبۂ اردو و فارسی
ڈھاکہ یونیورسٹی
ڈھاکہ

عندلیب شادانی

رباعیاتِ شیخ ابوسعید ابوالخیر

کا مصنّف

منفرد اشعار کا غلط انتساب تو کوئی بات ہی نہیں۔ ہمارے یہاں تو ایسی مثالیں بھی موجود ہیں کہ ایک شاعر کا پورا دیوان دوسرے شاعر سے منسوب کر دیا گیا ہے، چنانچہ مطبع نول کشور نے کسی محی کا ایک چھوٹا سا (۵۶ صفحے کا) دیوان دیوانِ غوث الاعظم کے نام سے بار بار شائع کیا اور محی لاری کی مثنوی فتوح الحرمین کو بھی حضرت غوث الاعظمؒ کے نام سے چھاپ دیا۔ چونکہ حضرت غوث الاعظم کا لقب "محی الدین" ہے اور شاعر کا تخلص "محی" تھا، مطبع والوں نے اس ہم نامی کے سہارے لوگوں کی خوش عقیدتی سے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا، ورنہ کسی قدیم اور مستند مآخذ سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ حضرت غوث الاعظمؒ نے فارسی کا کوئی دیوان یا مثنوی یادگار چھوڑی۔

یہی معاملہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ کے ساتھ ہوا۔ کسی معین کا دیوان خواجہ صاحب کے پلّے باندھ دیا گیا۔ اسی طرح ایران کے ایک مشہور شاعر مخفی رشتی کا دیوان مغل شہنشاہ اورنگ زیب کی بیٹی، شاہزادی زیب النسا بیگم کے حصے میں آیا!

اس نوع کے واقعات میں سب سے انوکھا واقعہ سلطانِ طریقت شیخ ابوسعید ابوالخیرؒ کا ہے۔ مستند اور معتبر شہادتوں کے مطابق جس کی تفصیل آگے آتی ہے، شیخ موصوف نے اپنی زندگی میں ایک شعر اور ایک رباعی کے علاوہ کبھی ایک مصرع بھی موزوں نہیں کیا۔ بااین ہمہ ان کی وفات (۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء) کے تقریباً چھ سو برس بعد ان کی "رباعیات شعرا کے تذکروں میں نمودار ہونے لگیں اور آہستہ آہستہ ان متفرق رباعیوں نے مختلف مجموعوں کی شکل اختیار کر لی؛ چنانچہ رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر کا ایک قلمی نسخہ

جس میں ایک سو تہتّر (۱۷۳) رباعیاں ہیں، برٹش میوزیم (لندن) میں محفوظ ہے۔ رباعیاتِ ابوسعید کا یہ نسخہ قدیم ترین سمجھا جاتا ہے۔ یہ ۱۰۶۵ھ/ ۵۴-۱۶۵۳ء میں یعنی مصنف کی وفات کے چھ سو تئیس (۶۲۳) سال بعد لکھا گیا۔

رباعیاتِ ابوسعید کا دوسرا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی (کلکتہ) کے کتاب خانے میں محفوظ ہے۔ یہ نسخہ ۱۱۳۴ھ/ ۱۷۲۱ء میں تحریر ہوا۔ اس میں دو سو اٹھائیس رباعیاں ہیں۔

رباعیاتِ ابوسعید کے مطبوعہ مجموعوں کی صورت یہ ہے کہ ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء میں تذکرۂ حسینی (تالیفِ میر حسین دوست سنبھلی (مؤلفہ ۱۱۶۳ھ/ ۱۷۴۹ء) مطبع نول کشور لکھنؤ سے شائع ہوا۔ اس میں ابوسعید ابوالخیر کی اکیاون (۵۱) رباعیاں نقل کی گئی ہیں۔ اگرچہ شعرا کے دوسرے تذکروں میں بھی جو ۱۰۰۰ھ کے بعد لکھے گئے، ابوسعید ابوالخیر کی رباعیاں ملتی ہیں، لیکن ان کی تعداد صرف دو چار سے لے کر آٹھ نو تک پہنچتی ہے۔

اسی سال یعنی ۱۸۷۵ء میں اور اس کے بعد ۱۸۷۸ء میں جرمن مستشرق ہرمان ایتھے (H. ETHE) نے رسالۂ SITZUNGSB. D. BAYR. AKAD., PHILOS., - PHILOLOG میں ابوسعید کی بانوے (۹۲) رباعیاں شائع کیں۔ یہ رباعیاں انھوں نے نفحات الانس (تالیف مولانا جامی: ۸۹۲ھ/ ۱۴۸۶ء) ہفت اقلیم (تالیف امین احمد رازی: ۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۳ء)، خلاصۃ الافکار (تالیف ابوطالب: ۱۲۰۶ھ/ ۱۷۹۱ء) اور دوسرے تذکروں سے اخذ کی تھیں۔ پھر ۱۲۹۷ھ/ ۱۸۷۹ء میں بمبئی سے خیام، بابا طاہر، ابوسعید ابوالخیر اور عبداللہ انصاری کی رباعیات (و مناجات) کا ایک مجموعہ شائع ہوا، جس میں ابوسعید ابوالخیر کی چوبیس رباعیاں شامل ہیں۔

۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۰ء میں نواب صدیق حسن خاں نے بھوپال سے رباعیات کا ایک مجموعہ الغنم البادر للصادر والوارد کے نام سے شائع کیا، جس میں ترپن (۵۳) رباعیاں ابوسعید ابوالخیر سے منسوب ہیں۔

اس کے بعد مولوی عبدالولی نے ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے جرنل (جلد ۵، نمبر ۱۱، دسمبر ۱۹۰۹ء) میں دوسو اٹھائیس (۲۲۸) رباعیاں (دا ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے نسخے سے) اور جلد ۷، نمبر ۱۰، نومبر ۱۹۱۱ء میں ایک سو تہتر (۱۷۳) رباعیاں (برٹش میوزیم، لندن کے نسخے سے) شائع کیں۔

ابوسعید ابوالخیر کی رباعیات کا ایک قلمی نسخہ مسٹر گریوزلا (MR. H. D. GRAVES LAW) کو حیدرآباد دکن سے ملا تھا، جو زمانۂ قریب کا لکھا ہوا تھا۔ اسے سید قادری جیلانی نے مرتب کیا تھا۔ اس میں ایک سو اکسٹھ (۱۶۱) رباعیاں تھیں۔ مسٹر لا نے حیدرآباد اور بمبئی کے نسخوں کی رباعیات کو یکجا کر لیا۔ جو رباعیاں ان دونوں مجموعوں میں اور عبدالولی کے مجموعوں میں مشترک تھیں، انھیں خارج کر کے باقی اٹھانوے (۹۸) رباعیاں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے جرنل جلد ۱۲، ۱۹۱۶ء میں شائع کر دیں۔

پچھلے سو سال میں رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر کا ایک مختصر مجموعہ ایران میں بھی کئی بار شائع ہوا ہے۔ اور آج سے چالیس سال قبل مسٹر کے۔ ایم۔ متراؔ، پروفیسر دیال سنگھ کالج، لاہور نے مذکورہ بالا مطبوعہ ماخذوں کی مدد سے رباعیاتِ ابوسعید کا ایک "جامع" نسخہ تیار کیا جس میں رباعیات کی تعداد چار سو تینتالیس (۴۴۳) تک جا پہنچی ہے۔[2]

مقالے کے شروع میں غلط انتساب کے چند واقعات بیان کرنے کے بعد میں نے کہا ہے کہ "اس نوع کے واقعات میں سب سے انوکھا واقعہ سلطانِ طریقت، شیخ ابوسعید ابوالخیر کا ہے"۔ قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعے کو سب سے انوکھا کیوں سمجھتا ہوں۔ بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے دیوانِ محی، دیوانِ معین، اور دیوانِ مخفی کو علی الترتیب حضرت غوث الاعظمؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ اور زیب النسا بیگم سے منسوب کیا، ان کی علمی حیثیت مسلّم نہیں، اس لیے ان کا بیان چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ لیکن ابوسعید ابوالخیر کو کثیر التعداد رباعیوں کا مصنّف تسلیم کرنے والوں میں نامور فضلا، محققین اور مصنفین شامل ہیں۔ حیرت ہے کہ ان بزرگوں نے کامل تحقیق کے بغیر کس طرح ابوسعید ابوالخیر کو سینکڑوں رباعیوں کا مصنّف مان لیا۔

پروفیسر براؤن جیسے فاضلِ یگانہ نے ابوسعید کو ایران کے چار عظیم المرتبت رباعی گویوں میں شمار کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں[۳]:-

WE NOW PASS ON TO THE THIRD GREAT QUATRAIN WRITER, ABU SAID BIN ABIL KHAIR .... WHOM ETHE DESCRIBED AS THE FIRST MASTER OF THEOSOPHIC VERSE.

اسی طرح ہارن (HORNE)[۴] اور پزی (PIZZI)[۵] بھی ابوسعید کو ایک بڑا رباعی گو تسلیم کرتے ہیں۔

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (مطبوعہ ۱۹۱۳ء) میں ابوسعید ابوالخیر کے متعلق پروفیسر نکلسن کا یہ بیان ملتا ہے[۶]:-

HE IS THE FOUNDER OF SUFI POETRY, ALTHOUGH HE WROTE ONLY RUBAIYAT

لیکن بعد میں انھوں نے اس بات کو تسلیم کرلیا کہ جو رباعیات ابوسعید سے منسوب کی جاتی ہیں، ان کے مصنف دوسرے لوگ ہیں، ابوسعید نہیں۔

اس موضوع پر عصرِ حاضر کے تین ایرانی فضلا کی رائے کا نقل کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے:

(۱) سلیم نیساری (تاریخِ ادبیاتِ ایران، مطبوعہ تہران، صفحہ ۱۱۵)

"ابوسعید از متقدمین گویندگانِ مذہبِ تصوّف است۔ رباعیات و قطعات و مفرداتے از و نقل شدہ کہ ہمہ نمایندۂ افکارِ عارفانۂ اوست۔"

نیساری نے صرف چار رباعیاں نقل کی ہیں؛ ان میں سے تین لاہوری نسخے میں موجود ہیں۔

(۲) ڈاکٹر رضا زادہ شفق (تاریخِ ادبیاتِ ایران، مطبوعہ تہران، صفحہ ۱۱۱)

"ابوسعید را می تواں در عدادِ اوّلین سخن گویانِ فارسی زبان مذہبِ تصوف آورد، زیرا گفتہ ہا (جملہ ہا) و قطعہ ہا و رباعی ہائے تغزّلِ صوفیانہ از دیگراں و از خود بیان کردہ۔"

(۳) ڈاکٹر قاسم غنی (تاریخِ تصوف در اسلام، مطبوعہ تہران ۱۳۳۰ ہجری شمسی، صفحہ ۱۴۴)

"ابوسعید ابوالخیر می گوید:

در کوئے تو می دہند جانے بہ جوے — جانے چہ بود کہ کاروانے بہ جوے
از وصلِ تو یک جو بہ جہاں می ارزد — زیں جنس کہ مائیم جہانے بہ جوے

اور حاشیے میں تحریر کیا ہے کہ "باستثنائے رباعی اوّل (یعنی رباعی مذکورِ بالا) کہ صاحبِ اسرار التوحید تصریح کردہ کہ گفتۂ ابوسعید ابوالخیر است، ابیاتِ دیگر، بگفتۂ صاحب اسرار التوحید، ابیاتِ پراگندہ الیست کہ برزبانِ شیخ رفتہ است" مگر اسرار التوحید میں جس رباعی کو شیخ ابوسعید کی تصنیف بتایا گیا ہے، وہ مذکورہ بالا رباعی نہیں بلکہ مندرجہ ذیل رباعی ہے:۔

جانا! بزمینِ خاوراں خارے نیست — کش با من و روزگارِ من کارے نیست
بالطف و نوازشِ جمالِ تو مرا — در دادنِ صد ہزار جاں عارے نیست

معلوم نہیں، ڈاکٹر غنی سے یہ بھول کیونکر ہوئی!

شیخ ابوسعید کے قدیم اور معتبر سوانحی ماخذوں میں سب سے اہم "اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید" ہے۔ یہ کتاب شیخ ابوسعید کے پوتے محمد بن المنور بن ابی سعید بن ابی طاہر بن ابی سعید بن ابی الخیر نے ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء اور ۵۹۹ھ/۱۲۰۳ء کے درمیان یعنی شیخ کی وفات کے سو سوا سو برس بعد تالیف کی۔ شیخ ابوسعید کے حالات میں ایک مختصر رسالہ حالات و سخنانِ ابوسعید بھی ہے جو اسرار التوحید سے کچھ قبل لکھا گیا تھا اور صاحب اسرار التوحید کے چچا زاد بھائی ابوروح لطف اللہ کی تصنیف ہے۔ محمد بن المنور نے اس رسالے کی بہت تعریف کی ہے اور اس سے استفادہ کیا ہے۔ شیخ ابوسعید کے حالات میں قدیم ترین ماخذ یہ دو ہی کتابیں ہیں اور دونوں اس باب میں متفق ہیں کہ شیخ ابوسعید شعر نہیں کہتے تھے۔ پہلے ہم اسرار التوحید کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں:۔

"(الحکایت) درویشے بودہ است در نشاپور کہ اُورا حمزۃ التراب گفتندے۔ روزے از تواضع کہ در وے بود، شیخ ما را رقعہ نوشت و بر سرِ رقعہ از رہِ انکسار بنوشت کہ "ترابِ قدم"۔ شیخ ما بر ظہرِ رقعہ بنوشت در جوابِ او این بیت و بدو فرستاد۔

گر تو خاکی، خاکِ ترا خاک شدم — چوں خاکِ ترا خاک شدم، خاک شدم

جدِ دعاگوے خواجہ بوسعید آوردہ است کہ جماعتے گمان برند کہ بیت ہاے کہ درمیانِ سخن بر زبانِ مبارکِ شیخ مارفتہ است، او گفتہ است و نہ چنانست کہ او را چندان استغراق درحالتِ خود بمشاہدۂ حق بُودے کہ اُو را پروائے تفکّر در بیت نہ بودے درہمہ عمرِ اُو، الّا ایں یک بیت کہ بر پُشتِ رقعۂ حمزہ نوشتہ است وایں دیگر بیت:

جانا بزمینِ خاوراں خارے نیست کِش با من و روزگارِ من کارے نیست

بالطف و نوازشِ وصالِ تو مرا در دادنِ صد ہزار جاں عارے نیست

دیگر ہرچہ بر زبانِ اُو رفتہ است ہمہ آں بودہ است کہ از پیرانِ خویش یاد داشتہ است۔

حالات وسخنانِ ابوسعید کا ایک قلمی نسخہ برٹش میوزیم لندن میں محفوظ ہے۔ اور روسی مستشرق ژوکوفسکی نے اس کتاب کو شائع بھی کر دیا ہے؛ لیکن افسوس ہے کہ انتہائی کوشش کے باوجود یہ مجھے دستیاب نہیں ہو سکی۔ بہر حال ڈاکٹر نکلسن کی کتاب STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM کے ایک اقتباس سے اس کی کمی پوری ہو جاتی ہے۔ نکلسن لکھتے ہیں:-

THE FOLLOWING IS A TRANSLATION OF THE TEXT AS IT STANDS IN ZHUKOVSKY EDITION OF حالات وسخنانِ ابوسعید

WHENEVER I HAVE ADDRESSED POETRY TO ANY ONE, THAT WHICH FALLS FROM MY LIPS IS THE COMPOSITION OF VENERABLE SUFIS (عزیزان) AND MOST OF IT BY شیخ ابوالقاسم بشر یاسین.

I AM NOT SURE THAT INSTEAD OF THE FIRST CLAUSE ما ہرگرا شعر گفتہ ایم WE OUGHT NOT TO READ ما ہرگز شعر نگفتہ ایم THE STATEMENT WILL THEN RUN, "I HAVE NEVER COMPOSED POETRY THAT WHICH FALLS FROM MY LIPS ETC."

ژوکوفسکی کے ایڈیشن میں، اس مقام پر "حالات وسخنانِ ابوسعید" کی عبارت یہ ہے "ما ہرکرا شعر گفتہ ایم ......" اور اس کا ترجمہ یہ ہوگا: ہم نے جب بھی کسی کو اشعار سنائے ہیں اور جو کچھ ہماری زبان سے

ادا ہوا ہے وہ دوسرے بزرگوں کا کلام ہے۔ بیشتر شیخ ابوالقاسم بشر یاسین کا۔

میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا کہ "ماہرگزاشعر بگفتہ ایم" کو "ماہرگز شعر نگفتہ ایم" پڑھنا درست ہے یا نہیں۔ اگر درست ہے تو اس کے معنی ہوں گے "ہم نے کبھی شعر نہیں کہا، اور جو کچھ ہماری زبان سے ادا ہوا ہے .... الخ)

مجھے ڈاکٹر نکلسن کی اس رائے سے کامل اتفاق ہے کہ "ماہرگزاشعر بگفتہ ایم" کی صحیح صورت "ماہرگز شعر نگفتہ ایم ہی ہے۔ "ماہرگزاشعر بگفتہ ایم" کتابت یا ٹائپ کی غلطی ہے۔ اگر "ماہرگزاشعر بگفتہ ایم" کو صحیح مان لیں تو پھر دوسرا جملہ ^THAT WHICH FALLS FROM MY LIPS بیکار ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا بھی تقریباً وہی مفہوم ہے جو پہلے جملے کا ہے۔ بہر حال دونوں صورتوں میں مطلب ایک ہی رہتا ہے۔ اس کے علاوہ صاحبِ اسرار التوحید کے بیان سے ابوروح لطف اللہ کے قول کی تائید ہوتی ہے۔ ان مستند شہادتوں کو کسی حال میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

شیخ ابوسعید کی وفات کے تقریباً چھ سو برس بعد تک انھیں "سلطانِ طریقت" ہی مانا گیا، شاعر نہیں بنایا گیا۔ اس طویل زمانے کے دوران میں لکھی جانے والی چند اہم کتابوں کا جائزہ لینا ضروری ہے، تاکہ حقیقت واضح ہو جائے۔

شیخ ابوسعید ابوالخیر نے ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء میں رحلت کی اور علی بن عثمان الجلابی الہجویری صاحبِ کشف المحجوب نے ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء اور ۴۶۹ھ/۱۰۷۶ء کے درمیان وفات پائی۔ یعنی ہجویری شیخ ابوسعید کے ہمعصر تھے۔ انھوں نے شیخ ابوسعید کو شیخ المشائخ کا لقب دیا ہے[9]۔ اور ان کا ذکر انتہائی احترام وارادت کے ساتھ کیا ہے۔ وھو ھذا:

"شاہنشاہِ محباں و ملک الملوکِ صوفیاں، ابوسعید فضل اللہ المیہنی سلطانِ وقت وجمالِ طریقت بود و جملہ اہلِ زمانہ وے را مسخر بودند۔"[10]

لیکن نہ ان کی کوئی رباعی نقل کی، نہ انھیں رباعیات کا مصنف ٹھہرایا۔

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے کشف المحجوب کے بعد حالات وسخنانِ ابوسعید اور اسرار التوحید فی

مقاماتِ الشیخ ابی سعید کا نمبر ہے، لیکن ان دونوں کتابوں کا ذکر کیا جا چکا ہے اس لیے اب ہم شیخ فریدالدین عطار (متوفی ۶۲۷ھ/۱۲۲۹ء) کی شہرۂ آفاق تصنیف تذکرۃ الاولیا کا جائزہ لیتے ہیں عطار نے ابوسعید کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:-

"بادشاہِ عہد بود بر جملہ اکابر و مشائخ...... در انواعِ علوم بہ کمال بود و چنیں گویند که در ابتدا سی ہزار بیت عربی خواندہ بود و در علمِ تفسیر و احادیث و فقہ و علمِ طریقت حظّے وافر داشت"

(ترجمہ: وہ اپنے زمانے کے تمام عرفا اور صوفیہ کے بادشاہ تھے.... بہت سے علوم میں کمال رکھتے تھے کہتے ہیں کہ ابتدا میں انھوں نے عربی کے تیس ہزار اشعار پڑھے تھے اور علم تفسیر و حدیث و فقہ و تصوف میں اچھی دستگاہ رکھتے تھے۔)

"نقل است کہ شیخ (ابوسعید) گفت آں وقت کہ قرآں می آموختم، پدر مرا بنمازِ آدینہ بُرد۔ در راہ شیخ ابوالقاسم گرگانی کہ از مشائخ کبار بود، پیش آمد...... شیخ مرا گفت کہ اے پسر خواہی کہ سخنِ خدا گوئی۔ گفتم خواہم۔ گفت در خلوت ایں می گوے:

من بے تو دمے قرار نتوانم کرد — احسانِ ترا شمار نتوانم کرد
گر بر تنِ من زباں شود ہر موے — یک شکرِ تو از ہزار نتوانم کرد

ہمہ روز من ایں بیت می گفتم، تا ببرکتِ ایں بیت در کودکی راہِ حق بر من کشادہ شد۔"

(ترجمہ:- شیخ ابوسعید نے بیان کیا کہ جس زمانے میں میں قرآن شریف پڑھتا تھا، ابا جان مجھے جمعہ کی نماز کے لیے اپنے ساتھ لے گئے۔ راستے میں شیخ ابوالقاسم گرگانی سے ملاقات ہوگئی۔ شیخ موصوف مشائخ کبار میں سے تھے..... انھوں نے مجھ سے فرمایا "بیٹے! کیا تم اللہ پاک کا ذکر کرنا چاہتے ہو؟ میں نے کہا جی ہاں! فرمایا، خلوت میں یہ اشعار پڑھا کرو۔ میں سارا وقت یہ اشعار پڑھا کرتا تھا۔ انھیں کی برکت سے لڑکپن ہی میں خدا کا راستہ مجھ پر کھل گیا۔)

ہجویری کی طرح عطار نے بھی شیخ ابوسعید کو اکابرِ مشائخ کا بادشاہ مانا ہے اور علومِ دین، ادب اور تصوف میں ان کے تبحر کا اعتراف کیا ہے، لیکن نہ انھیں شاعر کہا، نہ ان کی کوئی رُباعی نقل کی۔

فارسی شعرا کے جو تذکرے اس وقت دنیا میں موجود ہیں ان میں محمد عوفی کا لباب الالباب سب سے

قدیم ہے۔ یہ تذکرہ ساتویں صدی ہجری کے رُبعِ اوّل میں لکھا گیا۔ پچھلے چار سو سال میں شیخ ابوسعید کو جس پایے کا شاعر تسلیم کیا گیا، اس کی بنا پر یہ توقع کچھ بے جا نہیں کہ ان کا حال اور نمونۂ کلام لباب الالباب میں ضرور ملے گا، لیکن لباب میں ان کا ذکر سرے سے موجود ہی نہیں۔

لباب الالباب کی تالیف کے تقریباً سو برس بعد یعنی ۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء میں حمداللہ مستوفی نے اپنی گراں بہا تالیف "تاریخِ گزیدہ" مُرتّب کی۔ حمداللہ نے شیخ ابوسعید کے ذکر میں مندرجۂ ذیل رباعی نقل کی ہے۔ اور اسے شیخ کا زادۂ طبیعت بتایا ہے:۔

در کوے تو می دہند جانے بہ جوے — جانے چہ بود کہ کاروانے بہ جوے
از وصلِ تو یک جو بہ جہانے اَرزد — زیں جنس کہ مائیم جہانے بہ جوے

تاریخِ گزیدہ شیخ ابوسعید کی وفات کے تقریباً تین سو برس بعد لکھی گئی اور اس سے پہلے کسی تاریخ یا تذکرے میں اس رباعی کو شیخ ابوسعید سے منسوب نہیں کیا گیا۔ اسرار التوحید میں جس رباعی کو شیخ ابوسعید کی تصنیف بتایا گیا ہے، وہ اس سے مختلف ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نقل کرتے وقت حمداللہ کو سہو ہوا اور "جانا! بزمینِ خاوراں خارے نیست الخ" کے بجاے "در کوے تو می دہند جانے بہ جوے الخ" لکھ گئے۔

نویں صدی ہجری میں مولانا جامی نے نفحات الانس (تالیف ۸۸۳ھ/۱۴۷۸ء) میں شیخ ابوسعید کا حال لکھا ہے اور ان کے واقعات کے ضمن میں پانچ رباعیاں بھی نقل کی ہیں، لیکن ان رباعیات کے مصنف کا نام نہیں بتایا اور نام بتانے کا کوئی محل بھی نہ تھا۔ مثلاً:۔

(۱) ماوراء النہر کے ایک بزرگ نے جن کا نام محمد بن ابو النصر چلپی تھا، ایک شخص کی معرفت شیخ ابوسعید سے ایک سوال دریافت کیا تھا۔ شیخ ابوسعید نے اس کے جواب میں یہ رباعی لکھوا کر قاصد کے ہاتھ بھیج دی:

جسمم ہمہ اشک گشت و چشمم بگریست — در عشقِ تو بے جسم ہمی باید زیست
از من اثرے نماند، ایں عشق از چیست — چوں من ہمہ معشوق شدم، عاشق کیست؟

(۲) ایک دن ایک قوال شیخ ابوسعید کے سامنے یہ شعر گا رہا تھا:۔

اندر غزلِ خویش نہاں خواہم گشتن — تا بر لبِ تو بوسہ زنم چونش بخوانی

شیخ نے پوچھا یہ شعر کس کا ہے؟ حاضرین نے کہا، عمارہ کا۔ شیخ نے کہا، چلو اُن کی زیارت کر آئیں اور کچھ لوگوں کے ساتھ قبرِ عمارہ کی زیارت کے لیے چل پڑے۔ اس وقت یہ رباعی ان کی زبان پر تھی:۔

در راہِ یگانگی نہ کفر است و نہ دین — یک گام ز خود برون نہ و راہ ببین

اے جانِ جہاں، تو راہِ اسلام گزیں — با مارِ سیہ نشین و با خود منشیں!

(۳) شیخ سے لوگوں نے پوچھا کہ اس حدیث کے کیا معنی ہیں؟

تفکر ساعة خیر من عبادة سنة

شیخ نے جواب دیا کہ ایک لمحہ اپنی نیستی کے بارے میں سوچنا اس ایک برس کی عبادت سے بہتر ہے جو اپنی ہستی کے خیال میں کی جائے۔ اس کے بعد فرمایا:

تا روے ترا بدیدم، اے شمع طراز! — نہ کار کنم، نہ روزہ دارم، نہ نماز

چون با تو بوم، مجازِ من جملہ نماز — چوں بے تو بوم، نمازِ من جملہ مجاز

(۴) استاد ابوصالح جو شیخ کے مُقری تھے، بیمار ہو گئے۔ حضرت شیخ نے اپنے بچوں کے معلّم ابوبکر مودّب کو بلایا اور یہ رباعی لکھوائی:۔

حُورا بہ نظارۂ نگارم صف زد — رضواں ز تعجب کفِ خود بر کف زد

یک خالِ سیہ براں رخاں مطرف زد — ابدال ز بیم چنگ در مصحف زد

ابومودّب نے یہ پرزہ لے جا کر ابوصالح کے باندھ دیا اور وہ فوراً اچھے ہو گئے۔

(۵) ایک شخص جو بہت دنوں شیخ کی خدمت میں رہا تھا، ایک بار بغداد جانے لگا، تو شیخ نے اس سے کہا کہ تم بغداد جا رہے ہو، لوگ تم سے پوچھیں گے کہ (شیخ کی خدمت میں رہ کر) تم نے کیا دیکھا اور کیا فائدہ حاصل کیا؟ اس نے کہا جو حضور کا ارشاد ہو وہی کہوں۔ شیخ نے فرمایا کہ جو شخص عربی جانتا ہو اسے یہ شعر سنا دینا۔ قالوا خراسان الخ اور جو عربی نہ جانتا ہو اسے یہ رباعی سنا دینا:۔

سبزی بہشت و نو بہار از تو برند — آنی کہ بخلد یادگار از تو برند

در چینیاں، نقش و نگار از تو برند — ایراں ہمہ فالِ روزگار از تو برند

جامی کے بیان سے کسی طرح یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ مذکورۂ بالا رباعیات میں سے کوئی رباعی شیخ ابوسعید کی تصنیف ہے۔ حیرت اس پر ہے کہ ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے جن تذکروں سے شیخ ابوسعید کی رباعیات اخذ کر کے شائع کی تھیں، ان میں سے ایک نفحات الانس بھی ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ انھوں نے اور بعض دوسرے تذکرہ نویسوں نے کس بنیاد پر مذکورۂ بالا رباعیات کو شیخ ابوسعید کا کلام سمجھ لیا۔

نفحات الانس کی تالیف کے صرف نو برس بعد یعنی ۸۹۲ھ/۱۴۸۶ء میں دولت شاہ سمرقندی نے اپنا تذکرۂ شعرا مرتب کیا۔ اس تذکرے میں شیخ ابوسعید کا نام ضمناً آگیا ہے:

"وچنیں گویند کہ از خاکِ خاوراں چہار بزرگِ فاضل خاستہ اند کہ پنجم ایشاں نہ بودہ، چنانچہ دریں باب گفتہ اند:

تا سپہر صیت گرداں شد بخاکِ خاوراں تا شبانگاہ آمدش چار آفتاب خاوری
خواجۂ چوں بو علی شاداں وزیرِ نامدار عالمے چوں اسعدِ مہنہ زہر شینے بری
صوفیِ صافی چو سلطانِ طریقت بوسعید شاعرِ قادر چو مشہورِ خراساں انوری[۱۲]

دولت شاہ نے ایک اور مقام پر بھی شیخ ابوسعید کا ذکر ضمنی طور پر کیا ہے۔ وھوھذا

"حکایت: مریدے گستاخ نزدِ شیخ ابوسعید ابوالخیر قدس اللہ سرہ العزیز از کیفیتِ دنیاے دوں سوال کرد۔ شیخِ بزرگوار آہے برکشید و ایں شعر بر مرید خواند۔

حالِ دنیا باز پرسیدم من از فرزانۂ گفت خوابے است یا بادیست یا افسانۂ
گفتمش ہر کس بہ مہرِ دل بر و بر بست دل گفت یا غول است یا دیو ست یا دیوانۂ[۱۳]

الغرض دولت شاہ نے بھی شیخ ابوسعید کو صرف پیرِ طریقت ہی مانا ہے، شاعر نہیں مانا نہ کوئی شعر ہی ان کی تصنیف بتایا۔

جامی اور دولت شاہ کے ساتھ ساتھ ان کے علم دوست اور ادب نواز بادشاہ ابوالغازی میرزا سلطان حسین بایقرا (متوفیٰ ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کا ذکر بے محل نہ ہوگا۔ ابوالغازی کی تالیفِ لطیف مجالس العشاق ۹۰۸ھ میں مرتب ہوئی۔ اگرچہ اس وقت شیخ ابوسعید کی وفات کو تقریباً پونے پانچ سو برس گذر چکے تھے، لیکن یہ

روایت بدستور چلی آتی تھی کہ یہ رباعی ۔ جانا! بزمینِ خاوراں سنگے نیست[۱۴] الخ۔ شیخ ابوسعید کی تصنیف ہے۔ چنانچہ ابوالغازی نے بھی اسی رباعی کو شیخ ابوسعید سے منسوب کیا ہے؛ مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ شیخ ابوسعید نے اور بھی بہت سی رباعیاں کہی ہیں۔ غالباً ابوالغازی کے اسی بیان کی بنا پر بعد کے تذکرہ نگاروں کے درمیان یہ روایت عام ہوگئی کہ شیخ ابوسعید بہت سی رباعیوں کے مصنف ہیں۔ اس پر ان بہت سی رباعیوں کی تلاش شروع ہوئی اور وہ تمام رباعیاں جو وعظ، تقریر نیز عام گفتگو کے دوران میں شیخ کی زبانِ مبارک سے ادا ہوئی تھیں، خود انھیں کی تصنیف سمجھی جانے لگیں اور رفتہ رفتہ ان کی تعداد بڑھنے لگی؛ چنانچہ شاہزادہ داراشکوہ نے سفینۃ الاولیا (مولفہ ۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء) میں لکھا ہے کہ:

"حضرت شیخ ابوسعید را اشعارِ نیکو در تصوف بسیار است و این از آں جملہ"

اس کے بعد چار رباعیاں نقل کی ہیں۔ ان میں سے تین وہی ہیں جو نفحات الانس میں موجود ہیں۔ آہستہ آہستہ دوسروں کی عارفانہ رباعیاں بھی شیخ ابوسعید سے منسوب کی جانے لگیں۔

لطف علی بیگ آذر صاحب آتش کدہ (تالیف ۱۱۷۴ھ/۱۷۶۰ء) اور رضا قلی خاں ہدایت صاحب مجمع الفصحا (تالیف ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۸ء) بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری کے ممتاز تذکرہ نگار سمجھے جاتے ہیں۔ انھوں نے بھی شیخ ابوسعید کو بہت سی رباعیوں کا مصنف قرار دیا ہے۔ الغرض شیخ ابوسعید کی رباعیوں کی تعداد بڑھتے بڑھتے پروفیسر مِیتز کے مرتبہ نسخے میں (جو ۱۹۲۶ء میں لاہور سے شائع ہوا) چار سو تینتالیس (۴۴۳) تک پہنچ گئی۔ ان ۴۴۳ رباعیوں کے علاوہ اور بہت سی رباعیاں مختلف تذکروں اور اشعار کے مجموعوں میں شیخ ابوسعید سے منسوب ہیں۔

پروفیسر براؤن نے شیخ ابوسعید کے حال میں اسرار التوحید کا بھی ذکر کیا ہے اور اس کی اہمیت پر خصوصیت کے ساتھ اس لیے زور دیا ہے کہ یہ کتاب ان بنیادی ماخذوں میں سے ہے، جن سے عطار اور جامی وغیرہ نے استفادہ کیا۔ اسرار التوحید میں بصراحت مذکور ہے کہ وعظ کے دوران میں شیخ ابوسعید نے جو رباعیاں پڑھیں، وہ دوسروں کا کلام ہے۔ عطار اور جامی نے صاحب اسرار التوحید کے اس

قول کو تسلیم کیا ہے اور کسی رباعی کو شیخ سے منسوب نہیں کیا۔ اس کے باوجود پروفیسر براؤن شیخ ابوسعید کو ایران کے چار بڑے رباعی گویوں میں شمار کرتے ہیں۔

اثباتِ دعویٰ کے لیے سطورِ بالا میں جو قطعی دلائل پیش کیے گئے ہیں، تھوڑی دیر کے لیے ان سے قطع نظر کر کے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ شیخ ابوسعید سے منسوب رباعیات دراصل انھیں کی ہیں، تو اس مفروضے کو غلط ثابت کرنے کی دو صورتیں اور بھی ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ تحقیق کی روشنی میں ہر رباعی کے اصل مصنّف کا پتا لگایا جائے؛ دوسرے خود رباعیات کے مضامین سے یہ بات ثابت کی جائے کہ یہ کلام شیخ ابوسعید کا نہیں ہو سکتا۔

مختلف تذکروں اور رباعیات کے مجموعوں میں جو رباعیاں شیخ ابوسعید سے منسوب ہیں ان کی مجموعی تعداد کسی طرح پانچ سو (۵۰۰) سے کم نہ ہوگی۔ ان تمام رباعیوں میں سے ہر رباعی کے متعلق تحقیق کر کے قطعی طور پر یہ ثابت کرنا کہ یہ فلاں شخص کی تصنیف ہے، کسی طرح ممکن نہیں لیکن مطالعے کے دوران میں وقتاً فوقتاً ایسی بہت سی رباعیاں نظر سے گذریں، جن کے اصلی مصنّف کا نام یقینی طور پر معلوم ہو گیا مثلاً چوبیس رباعیاں جو شیخ ابوسعید سے منسوب ہیں، وہ مولانا جامی کی تصنیف ہیں اور ان کے مشہور رسالے لوائح میں موجود ہیں۔ نمونے کے طور پر یہاں صرف دو رُباعیاں نقل کی جاتی ہیں:

برشکلِ بتاں رہزنِ عشاق حق است　　لا، بلکہ عیاں درہمہ آفاق حق است
چیزے کہ بود ز رُوے تقلیدِ جہاں　　واللہ کہ ہماں ز وجہِ اطلاق حق است

کے یا شد کہ لباسِ ہستی شدہ شق　　تاباں گشتہ جمالِ وجہِ مطلق
دل در سطواتِ نورِ اُو مستہلک　　جاں در غلباتِ شوقِ اُو مستغرق[۱۶]

باقی بائیس رباعیاں پروفیسر میتھرا کے لاہوری ایڈیشن میں درج ہیں۔[۱۷]

ابوالفضل نے آئینِ اکبری میں شکیبی سپاہانی کا جو کلام نقل کیا ہے، اس میں یہ رباعی بھی ہے:[۱۸]

نَردے ست جہاں کہ بُردنش باختن است | نَرّادیِ اُو ز نقش کم ساختن است
دنیا بمثالِ کعبتینِ نرد لیست | برداشتنش برائے انداختن است

اور آئینِ اکبری ہی میں ابوالفضل نے یہ رباعی :

آں روز کہ آتشِ محبت افروخت | عاشق روشِ عشق ز معشوق آموخت
از جانبِ دوست سرزد ایں سوز و گداز | تا در نگرفت شمع پروانہ نہ سوخت[19]

سیّد محمد فکری کے نام سے نقل کی ہے شکیبی اور فکری دونوں دربارِ اکبری کے شاعر ہیں۔ ابوالفضل نے ان کے نام سے جو رباعیاں نقل کی ہیں وہ یقیناً انھیں کی ہیں۔ اس باب میں شبہہ کی مطلق گنجائش نہیں۔

اسی طرح ابوالفضل نے یہ رباعی اپنے بھائی فیضی کے نام سے نقل کی ہے :

بر ما چہ زیاں اگر صفِ اعدا زد | مشتے خاشاک لطمہ بر دریا زد
ما تیغِ برہنہ ایم در دستِ قضا | شد کشتہ ہر آں کہ خویش را بر ما زد[20]

ہمایوں بادشاہ کی وفات کے ضمن میں ابوالفضل نے اکبر نامہ میں مندرجہ ذیل رباعی کو ہمایوں بادشاہ سے منسوب کیا ہے۔ یہاں بھی شک وشبہ کی کوئی گنجائش نہیں۔

یارب، بہ کمالِ لطف خاصم گرداں | واقف بہ حقائقِ خواصم گرداں
از عقلِ جفا کار دل افگار شدم | دیوانۂ خود خوان و خلاصم گرداں[21]

اسی طرح شعرائے متقدمین کے باب میں ساتویں صدی ہجری کے تذکرہ نگار محمد عوفی صاحب لباب الالباب کا قول یقیناً گیارھویں، بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری کے تذکرہ نویسوں کے اقوال کے مقابلے میں کہیں زیادہ مستند اور معتبر ہے۔ عوفی نے اس رباعی کو

چشمے دارم ہمہ پُر از صورتِ دوست | با دیدہ مرا خوش است چوں دوست دروست
از دیدہ و دوست فرق کردن نہ نکوست | یا دوست بجائے دیدہ یا دیدہ خود اُوست[22]

رشیدی سمرقندی کی تصنیف بتایا ہے، جب کہ متاخرین نے اسے شیخ ابوسعید سے منسوب کیا ہے چنانچہ برٹش میوزیم

اور ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے دونوں نسخوں میں یہ رباعی موجود ہے۔

اسی طرح عوفی کے بقول یہ رباعی:

ابریست کہ جز بلا نہ بارد غمِ تو   زہریست کہ تریاک ندارد غمِ تو
در ہر نفسے ہزار محنت زدہ را   بیدل کند و از جہاں برآرد غمِ تو[۲۳]

تاج الدین اسماعیل باخرزی کی تصنیف ہے، لیکن برٹش میوزیم کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں موجود ہے۔

عوفی نے آلِ سلجوق کے نامور وزیر نظام الملک طوسی کے ذکر میں موصوف کے جو چند اشعار نقل کیے ہیں، ان میں یہ رباعی بھی ہے:-

چنبر زلفے کہ ماہ در چنبرِ اوست   فرماں دہِ روزگار فرماں برِ اوست
ترسم کہ بناگاہ بریزد خونم   کیں شوخ دلم بخونِ من یاورِ اوست

اب اس رباعی کا مندرجۂ ذیل رباعی سے مقابلہ کیجیے جو پروفیسر میترا کے نسخے میں نیز ایشیاٹک سوسائٹی کے نسخے میں موجود ہے:

عقرب با سرِ زلفِ یار دمہ چنبرِ اوست   شیریں سخنے کہ شہد در شکرِ اوست
با ایں ہمہ کبر و ناز کاندر سرِ اوست   فرماں دہِ روزگار فرماں برِ اوست

ظاہر ہے کہ امتدادِ زمانہ سے نظام الملک کی رباعی کسی دوسرے شاعر کے ساتھ خلط ملط ہو گئی اور اس نے یہ موجودہ صورت اختیار کر لی۔

اوحدالدین کرمانی (متوفی ۵۳۶ھ) اکابرِ صوفیہ میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ان کے متعلق مختلف تذکروں میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ خوبرویوں سے آپ کو بہت زیادہ دلبستگی تھی، جس وقت محبت جوش زن ہوتی، کسی خوبرو کو اپنے سینے سے چپٹا لیتے، تب کہیں جا کر دل تسکین پاتا تھا۔ جس وقت آپ بغداد تشریف لے گئے تو خلیفہ کے بیٹے نے جو بہت خوبصورت تھا آپ سے ملنا چاہا۔ لوگوں نے کہا ان کا تو یہ طریقہ ہے کہ کسی حسین کو دیکھتے ہیں

تو سینے سے چمٹا لیتے ہیں۔ خلیفہ زادے نے کہا کہ اگر میرے ساتھ یہ حرکت کی، تو میں اسے قتل کر ڈالوں گا۔ وہ صوفی نہیں کافر ہے، ملحد ہے، بدعتی ہے۔ الغرض وہ شیخ کے یہاں پہنچا۔ آپ بذریعۂ کشف خلیفہ زادے کے ارادے سے مطلع ہو چکے تھے۔ آپ نے یہ رباعی پڑھی :۔

سہل ست مرا بر سرِ خنجر بودن یا بہرِ مرادِ خویش بے سر بودن
تو آمدۂ کہ کافرے را بکشی غازی چو توئی خوش است کافر بودن[۲۵]

یہ رباعی سن کر خلیفہ زادہ شیخ کی پاکیِ باطن کا قائل اور آپ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو گیا۔ اس بات سے قطع نظر کہ شیخ کو خلیفہ زادے کا ارادہ کشف کے ذریعے معلوم ہو گیا تھا یا کسی ے ذریعے سے، واقعے کی نوعیت بتاتی ہے کہ یہ رباعی اسی موقعہ کے لیے کہی گئی ہوگی۔ رضا قلی خاں ہدایت نے مجمع الفصحا میں، مرزا مظہر جانِ جاں نے خریطۂ جواہر میں، ابو الغازی نے مجالس العشاق میں اور آذر نے آتش کدے میں اس رباعی کو اوحد الدین کرمانی سے منسوب کیا ہے۔

خواجہ عبد اللہ انصاری نے (جنھیں پروفیسر براؤن نے ایران کے چار بڑے رباعی گویوں میں شمار کیا ہے) متفرق رباعیات کے علاوہ ایک منثور مناجات بھی لکھی ہے۔ اس مناجات میں نثر کی عبارتوں کے ساتھ ساتھ جا بجا رباعیاں بھی ہیں جو بلا شبہ انھیں کی تصنیف ہیں۔ ان رباعیوں میں سے ایک رباعی یہ بھی ہے جو شیخ ابو سعید سے منسوب ہے :

در دوزخ اگر وصلِ تو در چنگ آید از حالِ بہشتیاں مرا ننگ آید
گر بے تو بصحرائے بہشتم خوانند صحرائے بہشت در دلم تنگ آید[۲۶]

مندرجہ ذیل رباعیاں مختلف شعرا کے دیوانوں میں نظر سے گذریں :۔

اے فضلِ تو دستگیرِ من، دستم گیر سیر آمدہ ام ز خویشتن دستم گیر
تا چند کنم توبہ و تا کے شکنم اے توبہ دہ و توبہ شکن دستم گیر[۲۷]

بنگر بجہاں سرِّ الٰہی پنہاں چوں آبِ حیات در سیاہی پنہاں
پیدا آمد ز بحر ماہی انبوہ شد بحر ز انبوہیِ ماہی پنہاں[۲۸]

کردم توبہ شکستی اش روزِ نخست — چوں بشکستم بتوبہ ام خواندی چُست
القصّہ زمامِ توبہ ام در کفِ تُست — یک دم نہ شکستہ اش گذاری نہ درست ۲۹

از گل طبقے نہادہ کیں رُوے من است — وز مشک زرہ ساختہ کیں مُوے من است ۳۰
از خُلد درے کشادہ کیں بُوے من است — آتش بجہاں در زدہ کیں خُوے من است ۳۱

کارم ہمہ نالہ و خروش است امشب — نہ صبر پدیداست نہ ہوش است امشب
دوشم خوش بود ساعتے پنداری — کفّارہ خوش دلیِ دوش است امشب ۳۲

غم جملہ نصیبِ چرخِ خم بایستے — یا با غمِ من صبر بہم بایستے
یا مایۂ غم چو عمر کم بایستے — یا عمر باندازۂ غم بایستے

یہ رباعی مندرجہ ذیل صورت میں کلیاتِ کمال الدین اصفہانی میں موجود ہے :-

در دیدۂ روزگار نم بایستے — یا با غمِ من صبر بہم بایستے
پیمانۂ غم چو عمر کم بایستے — یا عمر باندازۂ غم بایستے ۳۳

گر شہرہ شوی بہ شہر، شرّ النّاسی — در خانہ نشینی، ہمگی وسواسی
بہ زاں نبود کہ ہم چو خضر و الیاس — کس نشناسد ترا، تو کس نشناسی ۳۴ (عراقی)

گر یم زغمِ تو زار و گوئی زرق است — چوں زرق بود کہ دیدہ در خون غرق است
تو پنداری کہ ہر دلے چوں دلِ تست — نے نے صنما، میانِ دلہا فرق است ۳۵ (رومی)

عاشق کہ تواضع نہ نماید، چہ کند — شبہا کہ بکوے تو نیاید، چہ کند
گر بوسہ دہد زلفِ ترا، طیرہ مشو — دیوانہ کہ زنجیر نہ خاید، چہ کند ۳۶ (رومی)

مجنون و پریشانِ تُوام، دستم گیر | سرگشتہ و حیرانِ تُوام، دستم گیر
ہر بے سرو پائے دستگیرے دارد | من بے سرو سامانِ تُوام، دستم گیر[۳۷] (رومی)

من دردِ تراز دست آساں نہ دہم | دل برنکنم ز دوست تا جاں نہ دہم
از دوست بہ یادگار دردے دارم | کاں درد بہ صد ہزار درماں نہ دہم[۳۸] (رومی)

ابوالغازی میرزا سلطان حسین بایقرا نے مجالس العشاق میں اس رباعی

آمد شب و باز رفتم اندر غمِ دوست | ہم بر سرِ گریہ کہ چشمم را خوست
از خونِ دلم ہر مژۂ پنداری | سیخیست کہ پارۂ جگر بر سر اوست

کو شیخ نجم الدین رازی سے منسوب کیا ہے۔ اور وہ واقعہ بھی بیان کیا ہے جس کی بنا پر یہ رباعی کہی گئی۔ اس لیے یہ قیاس بے محل نہ ہوگا کہ یہ رباعی شیخ نجم الدین رازی ہی کی ہے، شیخ ابوسعید کی نہیں، اگرچہ ایشیاٹک سوسائٹی کے نسخۂ رباعیات ابوسعید میں موجود ہے۔

اسی طرح اس رباعی

از کفر سرِ زلفِ وے ایماں می ریخت | وز نوشِ لبش چشمۂ حیواں می ریخت
چوں کبکِ خرامندہ بصد رعنائی | می رفت وز خاکِ قدمش جاں می ریخت

کو مجالسِ عشاق میں شیخ مجدالدین بغدادی سے منسوب کیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ حضرتِ شیخ، سلطان محمد خوارزم شاہ کے ایک محبوب پر عاشق ہو گئے تھے۔ اس کے عشق میں آپ نے بہت سی رباعیاں کہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے۔ اب اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے اور غلط ماننے کی کوئی معقول وجہ ہمارے سامنے موجود نہیں، تو یہ رباعی شیخ مجدالدین بغدادی کی تصنیف ٹھہرتی ہے۔[۳۹]

اور مندرجہ ذیل رباعی

بر مرکبِ عشق اگر سوار آید دل | بر جملہ مراد کامگار آید دل
گر دل نہ بود، کجا وطن سازد عشق | ور عشق نہ باشد، بچہ کار آید دل

کو شیخ سعد الدین حموی کی تصنیف بتایا ہے اور لکھا ہے کہ آپ ایک نوجوان عین الزمان نامی پر بُری طرح فریفتہ ہو گئے تھے۔ اس کے عشق میں متعدد رباعیاں کہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے:[۴۰]

اور اس رباعی:

ہر چند گہے زعشق بیگانہ شوم — با عافیت آشنا و ہم خانہ شوم
ناگاہ پری رُخے بمن بر گذرد — برگردم ازیں حدیث و دیوانہ شوم

کو شیخ سیف الدین باخرزی سے منسوب کیا ہے۔[۴۱]

شیخ شرف الدین باخرزی کی رباعیات کا ایک قلمی نسخہ بانکی پور (پٹنہ) کی اورینٹل پبلک لائبریری میں محفوظ ہے۔ دنیا بھر میں رباعیاتِ سیف الدین باخرزی کا صرف یہی ایک نسخہ ہے اس میں ۱۵ رباعیاں ہیں۔ پہلی رباعی یہ ہے:

اے تیر تو در سینۂ ہر صاحبِ راز — پیوستہ درِ رحمت تو بر ہمہ باز
ہر کس کہ بدرگاہِ تو آید بہ نماز — محرومِ ز درگاہِ تو کے گردد باز

مسٹر لا (LAW) نے ابوسعید ابوالخیر کے نام سے ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل میں جو رباعیاں شائع کی ہیں، ان میں یہ رباعی بھی موجود ہے۔[۴۲]

اب ہم ایسی چند رباعیاں نقل کرتے ہیں، جو برٹش میوزیم کے یا ایشیاٹک سوسائٹی کے قلمی نسخوں میں، یا مسٹر لا (LAW) کے حیدرآبادی نسخے میں، یا پروفیسر میترا کے مطبوعہ لاہوری نسخے میں شیخ ابوسعید ابوالخیر کے نام سے جمع کی گئی ہیں، لیکن ہمیں وہ مختلف تذکروں میں دوسرے بزرگوں سے منسوب ملتی ہیں:

(۱) بازآ، بازآ، ہر آنچہ ہستی، بازآ — گر کافر و گبر و بُت پرستی، بازآ
ایں درگہِ ما درگہِ نومیدی نیست — صد بار اگر توبہ شکستی، بازآ[۴۳]

آذر نے اس رباعی کو آتش کدہ میں بابا افضل کوہی کے نام سے نقل کیا ہے۔

(۲) زنّار پرست زلفِ عنبر بُویت — محراب نشین گوشۂ ابرویت
یارب! تو چہ کعبۂ کہ باشد شب و روز — رُوے دلِ کافر و مسلماں سُویت [۴۴]

آذر نے اس رباعی کو درویش مقصود تیرگر ہروی کی تصنیف بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اس نے یہ رباعی اہلِ خراسان کی خواہش پر کمالِ اسماعیل کی رباعی کے جواب میں کہی تھی۔ کمالِ اسماعیل کی رباعی یہ ہے:

زآمدشدِ آں دو زلفِ عنبر بُویت — آزردہ ہمی شود گلِ خود رُویت
زانگشت نمائے مرداں در کُویت — ترسم کہ نشاں بماند اندر رُویت

(۳) بادل گفتم کہ اے دل، احوالِ تو چیست — دل دیدہ پُر آب کرد و بسیار گریست
گفتا کہ چگونہ باشد احوالِ کسے — کُورا بمرادِ دیگرے باید زیست [۴۵]

آتش کدہ میں یہ رباعی بازاری استرآبادی کے نام سے نقل کی گئی ہے۔

(۴) از بادِ صبا دلم چو بوے تو گرفت — بگذاشت مرا و راہِ کُوے تو گرفت
اکنوں زمنش ہیچ نمی آید یاد — بُوے تو گرفتہ بود، خُوے تو گرفت [۴۶]

آذر نے اس رباعی کو بھی مقصود تیرگر سے منسوب کیا ہے۔

(۵) بپیریم، دلے عشق چو دمساز آید — ہنگامِ نشاط و طرب و ناز آید
از زلفِ رسائے اُو کمندے فگنیم — بر گردنِ عمرِ رفتہ، تا باز آید [۴۷]

آذر نے اس رباعی کو خواجہ رشید الدین، وزیر ارغون خان کی تصنیف بتایا ہے۔

(۶) دل وقتِ سماع رہ بدلدار برد — جاں را بسرا پردۂ اسرار برد
ایں نغمہ چو مرکبے است مررُوح ترا — بردارد و خوش بہ عالمِ یار برد [۴۸]

رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحا (جلد اوّل) میں یہ رباعی سعد الدین جوینی کے نام سے نقل کی ہے۔

(۷) در دوزخ اگر وصلِ تو در چنگ آید — از حالِ بہشتیان مرا ننگ آید
ور بے تو بصحرائے بہشتم خوانند — صحرائے بہشت بر دلم تنگ آید [۴۹]

یہ رباعی خواجہ عبد اللہ انصاری کی مناجات میں موجود ہے اور ظاہر ہے کہ انھیں کی ہے۔

(۸) ہوشم نہ موافقان و خویشاں بُردند — ایں کج کلہانِ مُوے پریشاں بُردند
گویند چرا دل تو بدیشاں دادی — واللہ کہ من ندادم، ایشاں بُردند[50]

(۹) من بودم دوش و آں بُتِ بندہ نواز — از من ہمہ لابہ بود و از وے ہمہ ناز
شب رفت و حدیثِ ما بپایاں نہ رسید — شب راچہ گنہ، حدیثِ ما بود دراز[51]

آذر نے ان دونوں رباعیوں کو امیر خسرو دہلوی کی تصنیف بتایا ہے۔

(۱۰) عاشق ہمہ دم فکرِ غمِ دوست کند — معشوق کرشمہ کہ نکوست، کند
ما جُرم و گنہ کنیم و اُو لطف و کرم — ہر کس چیزے کہ لائقِ اُوست، کند[52]

آتش کدہ میں یہ رباعی حضرت خواجہ معین چشتی اجمیری سے منسوب کی گئی ہے۔

(۱۱) اے جملۂ بیکسانِ عالم راکس — یک جَو کرمت تمام عالم رابس
من بیکسم و کسے ندارم جُز تو — از لطف بفریادِ منِ بیکس رس[53]

آذر نے یہ رباعی فخری کاشانی کے نام سے نقل کی ہے۔

(۱۲) بیقدر ترم، گرچہ وفادار ترم — آزردہ ترم، گرچہ کم آزار ترم
آں کُو ز ویم عزیز تر نیست کسے — سبحان اللہ، بچشمِ اُو خوار ترم[54]

آذر نے آتش کدہ میں اس رباعی کو مرزا سلمان وزیر سلطان محمود صفوی کی تصنیف بتایا ہے۔

(۱۳) چوں دائرہ، ما ز پوست پوشانِ تو ایم — در دائرۂ حلقہ بگوشانِ تو ایم
گر بنوازی، ز جاں خروشانِ تو ایم — ور ننوازی، ہم از خموشانِ تو ایم[55]

آذر نے اس رباعی کو تصنیفی خوانساری سے منسوب کیا ہے۔ کہتا ہے کہ تصنیفی فنِ موسیقی میں اچھا دخل رکھتا تھا؛ چنانچہ اس کا تخلص اور یہ رباعی اس پر دال ہیں۔

(۱۴) شد دیدہ بعشق رہنمونِ دلِ من — تا کرد پُر از غصہ درونِ دلِ من
زنہار، دلم اگر نماند روزے — از دیدہ طلب کنند خونِ دلِ من[56]

آتش کدہ میں یہ رباعی کمال الدین اسمٰعیل کے نام سے درج ہے۔

(۱۵) ما را نبود دلے کہ کار آید از و — جُز نالہ کہ ہر دمے ہزار آید از و

چنداں گریم کہ کوچہ ہا گِل گردد نے رویدو نالہ ہاے زار آید ازو[۵۸]

آذرؔ نے اس رباعی کو مجدالدین ہمگر کی تصنیف بتایا ہے۔

(۱۶) من کیستم، از خویش بتنگ آمدۂ دیوانۂ با خرد بجنگ آمدۂ

دو شینہ بکوے یار از شکم گشت پالیدن پاے دل بسنگ آمدۂ[۵۸]

آذرؔ نے اس رباعی کو شکیبی اصفہانی کے نام سے درج کیا ہے۔

(۱۷) بے پا و سرانِ دشتِ خون آشامی مردند ز حسرت و غمِ ناکامی

محنت زدگانِ وادیِ شوقِ ترا ہجراں کُشد و اجل کُشد بدنامی[۵۹]

آذرؔ نے اس رباعی کو خواجہ آقائی ہمدانی سے منسوب کیا ہے۔

(۱۸) خواہی چو خلیل کعبہ بنیاد کنی واں را بنماز و طاعت آباد کنی

روزے تو ہزار بندہ آزاد کنی بہ زاں نبود کہ خاطرے شاد کنی[۶۰]

ہدایت نے مجمع الفصحا میں اس رباعی کو علاء الدولہ سمنانی کی تصنیف بتایا ہے۔

صبحِ گلشن تالیفِ علی حسن خاں اور مغنم البارد تالیفِ نواب صدیق حسن خاں میں مختلف شعرا کی ایسی کئی رباعیاں نظر سے گذریں جو رباعیاتِ ابوسعید کے قلمی اور مطبوعہ نسخوں میں پائی جاتی ہیں۔ بخوفِ طوالت انھیں یہاں نقل نہیں کیا گیا۔

بحث کا اب صرف ایک پہلو باقی رہ جاتا ہے کہ جو رباعیاں شیخ ابوسعید ابوالخیر سے منسوب ہیں، ان پر درایتی اور انتقادی نظر ڈالی جائے اور اُن کے مضامین کی روشنی میں دیکھا جائے کہ آیا یہ کلام شیخ ابوسعید کا ہو بھی سکتا ہے یا نہیں۔

ایک عارفِ ربّانی کی حیثیت سے حضرت شیخ کا مقام بہت بلند ہے۔ اکابر صوفیہ نے انھیں سلطانِ طریقت اور شیخ المشائخ مانا ہے لیکن "ان کی" بہت سی رباعیات میں جس محبت کا ذکر ملتا ہے، اس کی نوعیت خالص مادّی اور جسمانی ہے، روحانی نہیں اور جس محبوب کا مذکور ہے، وہ سراپا مجازی ہے، حقیقی نہیں۔ کہیں اس کے حسن و جمال ظاہری کی روایتی تعریف ہے مثلاً

رُویت دریاے حُسن و لعلت مرجاں زلفت عنبر، صدف دہاں، دُر دنداں

ابرو کشتی و چینِ پیشانی موج گردابِ بلا غبغب و چشمت طوفاں

اس رباعی میں شاعر نے اپنی شاعرانہ [illegible] کی نمائش کی ہے۔ محبوب کے لئے رونے والی آنکھوں کو سمندر سے تشبیہ دی ہے اور اسی کی رعایت سے باقی تشبیہات یعنی دریا کے جملہ مناسبات و لوازم کا ذکر کیا ہے۔ سمندر میں مونگا ہوتا ہے، عنبر ہوتا ہے، سیپیاں ہوتی ہیں، موتی ہوتے ہیں، اس میں کشتیاں [illegible] غوطہ لگاتے ہیں، [illegible] یہ جملہ سامان یہاں موجود ہیں شاعر کی تلاش [illegible] لیکن ان مضامین کو اور اس طرز بیان کو خدا جانے شیخ کی عرفانیت سے کیا علاقہ! اسی طرح اس رباعی

[illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] بدو نیم

میں شاعر نے بھی محبوب کی تعریف میں اچھی تخیل کی پرواز دکھائی ہے۔ یا مثلاً یہ رباعی

[illegible] حسن و جمال — همچون مه چاردہ رسیده [illegible] سال
[illegible] — [illegible]

[illegible] محبوب [illegible] نوجوانی [illegible] دعا [illegible] حضرت شیخ سے اس کا انتساب نہ صرف بد ذوقی کی دلیل ہے، بلکہ ناروا گستاخی ہے۔ غرض ایسی بہت سی رباعیاں حضرت شیخ موصوف سے منسوب ہیں، جن میں کہیں محبوب مجازی کے حسن و جمال کی تعریف ہے، کہیں اس کی بدخوئی اور جور و ستم کا گلہ ہے، کہیں اس کی بیماری کا ذکر ہے: اسے بخار آگیا ہے یا آشوب چشم کی شکایت ہے یا پاؤں میں درد ہے یا کوئی اور مرض ہے۔ کہیں بیماری کی شفایابی کا ذکر ہے، کہیں وصل کی تمنائیں ہیں، کہیں ہجر و جدائی کی دعائیں ہیں۔ غرض ایسے مضامین بکثرت ہیں، جن کا تعلق کلیتہً جسمانیات سے ہے اور روحانیات سے [illegible] حضرت شیخ کے شایان شان، نہ مناسب حال، د عقل سلیم انھیں ایک عارف ربانی کا کلام تسلیم کر سکتی ہے۔ تفصیل کے طالب رباعیات ابوسعید ابوالخیر مرتبہ پروفیسر [illegible] مطبوعہ [illegible] ملاحظہ فرمائیں

[illegible]

[illegible] ایک یہ کہ بعض رباعیات میں صنائع لفظی برتنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مثلاً

اے دل بر ما مباش اے دلبرِ ما | یک دلبرِ ما بہ از صد دل برِ ما
نے دل برِ ما، نہ دلبر اندر برِ ما | یا دل بر ما فرست، یا دلبرِ ما

من دوش دعا کردم و باد آمینا | تا بہ شود آں دو چشمِ بادامینا
از دیدۂ بدخواہِ ترا چشم رسید | در دیدۂ بدخواہِ تو بادا مینا

از عشقِ تو اے نگارا اندر نارم | می سوزم و می سازم و دم بر نارم
تا دست بگردنِ تو اندر نارم | آغشتہ بخوں چو دانہ اندر نارم

ظاہر ہے کہ ایک عارف باللہ سے اس قسم کی طفلانہ تفریحات کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

دوسرے یہ کہ رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر (خصوصاً مطبوعہ لاہور) میں "الف" سے لے کر "ی" تک تقریباً ہر ردیف کی رباعیاں موجود ہیں۔ یہ اہتمام خود اس امر کی دلیل ہے کہ مولفین نے کسی جرح و تعدیل اور تحقیق و تنقید کے بغیر شیخ ابوسعید کے نام سے سینکڑوں رباعیاں یکجا کر دی ہیں اور ایسی کوئی معقول وجہ موجود نہیں جس کی بنا پر انھیں شیخ ابوسعید کا کلام مانا جا سکے۔

حواشی

۱۔ مطبع نول کشور سے شائع ہونے والے دیوانِ مخفی کے ابتدائی ایڈیشنوں میں ہمیشہ مصنف کو مخفی رشتی لکھا گیا، کیونکہ وہ رشت کا رہنے والا تھا۔ نہ صرف اس قدر بلکہ مطبع نول کشور کی مختلف کتابوں میں دیوانِ مخفی کا جو اشتہار شائع ہوا، اس میں اس امر کی صراحت کر دی گئی کہ دیوانِ مخفی تصنیف مخفی رشتی۔ یہ استادِ اہلِ زبان تھا۔ رشت نام مقام کا ہے ولایتِ فارس میں۔ جو ناواقف اس کلام کو کلامِ زیب النسا بیگم کہتے ہیں وہ غلط ہے۔ تذکروں سے ظاہر ہے۔" (ساقی نامہ ظہوری مطبوعہ نول کشور ۱۸۷۶ء) دیکھو تحفۂ سامی ذکر مخفی رشتی)۔ لیکن ۱۹۱۳ء میں JESSIE DUNCUN WESTBROOK نے دیوانِ مخفی کی پہلی پچاس غزلوں کا انگریزی ترجمہ لندن سے شائع کیا، تو دیباچے میں اس دیوان کو زیب النسا بیگم کی تصنیف ٹھہرایا

LONDON ; JOHN MURRAY ; 1913

غالباً JESSIE کی دیکھا دیکھی مطبع نول کشور نے بھی دیوان مخفی کو زیب النسا سے منسوب کر دیا؛ چنانچہ JESSIE کے انگریزی ترجمے کی اشاعت کے دو سال بعد یعنی ۱۹۱۵ء میں دیوانِ مخفی کا جو ایڈیشن مطبع نول کشور، کان پور سے شائع ہوا، اس کے سرورق پر یہ عبارت درج ہے، "من تصنیفِ لطیف شاہزادیِ عالم مخدرۂ نامی زیب النسا بیگم"۔ ۱۹۲۹ء میں مطبع نول کشور لکھنؤ نے دیوانِ مخفی کا بارھواں ایڈیشن شائع کیا، تو عبدالباری آسی نے اس پر مقدمہ لکھا، جس میں دیوان کی تصنیف کا سہرا شہزادی زیب النسا بیگم (مخفی) کے سر باندھا، حالانکہ ابھی تک یہ امر بھی تحقیق نہیں کہ زیب النسا کا تخلص مخفی تھا۔ شیر خاں لودی نے جو اورنگ زیب اور زیب النسا کا معاصر ہے اپنی مشہور تصنیف مراۃ الخیال میں شاعرات کا ذکر کرتے ہوئے مہری کے حال میں ضمناً لکھا ہے کہ ملکۂ نورجہاں کا تخلص مخفی تھا؛ لیکن ایک شاعرہ کی حیثیت سے زیب النسا کا کوئی تذکرہ نہیں کیا۔ بعض تذکرہ نگاروں کے بیان کے مطابق سلیمہ بیگم بنت گل رخ بیگم دخترِ ہمایوں بادشاہ کا تخلص بھی مخفی تھا۔

۲۔ رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر، مطبع کریمی لاہور۔ تیسرا ایڈیشن۔ مطبوعہ ۱۹۲۶ء۔ پبلشر شیخ مبارک علی، لاہور

۳۔ براؤن۔ تاریخ ادبیاتِ ایران، ۲ : ۲۶۱

۴ P. HORNE. GESCHICHTE DER PERSISCHEN LITTERATURE.
LIEPZIG. 1901. PP. 148-149.

۵۔ ITALO PIZZI STORIA DELLA POESIA PERSIANA. VOLS. I. II.
TORINO, 1894, PP. 202, 208-211. ان دونوں حوالوں کے لیے ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کا کیٹیلاگ صفحہ ۱۸۹ دیکھیے۔

۶۔ دیکھیے: STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM BY R. A. NICHOLSON.

۷۔ دیکھیے: اسرار التوحید فی مقاماتِ الشیخ ابی سعید مطبوعہ تہران (۱۳۱۳ شمسی)، ص ۱۹۶

۸۔ شاید اس ترجمہ کی اصل عبارت اس طرح ہو۔ وآنچہ از لبہاے نامی تراود۔ (شادانی)

۹۔ کشف المحجوب مطبوعہ لاہور۔ ص ۱۱۹

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۳۰

۱۱۔ تذکرۃ الاولیا۔ جلد ۲۔ ص ۳۲۲ ۔ ۳۲۳ (یوروپین ایڈیشن)

۱۲۔ تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی (لیوروپین ایڈیشن)، ص ۸۸
LONDON : JOHN MURRAY, 1915

[illegible]

۱۸۔ دیکھو نسخۂ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال ... مطبع نول کشور

۱۹۔ دیکھو نسخۂ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال۔ نیز آئین اکبری، جلد اول، ص ۱۰۱، مطبع نول کشور ۱۸۸۲ء

۲۰۔ دیکھو (LAW) ص ۱۰۱
P. HORNE. GESCHICHTE DER PERSISCHEN LITTERATURE.

۲۱۔ ایضاً نیز اکبر نامہ جلد اول، ص ۳۲۵، مطبع نول کشور ۱۲۸۴ھ
LEIPZIG: 1901. PP. 148-149.

۲۲۔ لباب الالباب، جلد دوم، ص ۱۸۰ (لیوروپین ایڈیشن)، باب دہم، ذکر رشیدی سمرقندی
ITALO PIZZI STORIA DELLA POESIA PERSIANA. VOLS. I-II.

۲۳۔ ایضاً ص ۱۵۸ لیڈن
TORINO: 1894, PP. 202, 208-211.

۲۴۔ ایضاً جلد اول، ص ۶۶۔

۲۵۔ دیکھو نسخۂ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال۔
STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM BY R.A. NICHOLSON.

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ کلیات جامی، ص ۹۰۵، مطبع نول کشور ۱۸۸۱ء/۱۲۹۸ھ، نسخۂ برٹش میوزیم، رباعیات ابوسعید میں یہ رباعی موجود ہے۔

۲۸۔ کلیات جامی، ص ۵۳۴، نول کشور ۱۸۸۱ء/۱۲۹۸ھ، برٹش میوزیم، رباعیات ابوسعید میں بھی یہ رباعی موجود ہے۔

۲۹۔ کلیاتِ جامی، ص ۹ [illegible] برٹش میوزیم [illegible] رباعیاتِ ابوسعید میں بھی یہ رباعی موجود ہے۔ [illegible] ۵۶۰

۳۰۔ رباعیاتِ ابوسعید کے نسخۂ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال [illegible] ۳۶۰

۳۱۔ ابوالفرج رونی ص ۱۲۸۔ مجمع الفصحا میں بھی یہ رباعی ابوالفرج رونی [illegible] ۵۶۰

۳۲۔ کلیاتِ کمال الدین اسماعیل اصفہانی، ص [illegible] رباعیاتِ ابوسعید کے نسخۂ ایشیاٹک سوسائٹی میں بھی موجود ہے۔ [illegible] ۴۶۰

۳۳۔ کلیاتِ کمال الدین اسماعیل اصفہانی، ص [illegible] رباعیاتِ ابوسعید کے [illegible] برٹش میوزیم میں بھی یہ رباعی موجود ہے۔ [illegible] ۱۵۰

۳۴۔ کلیاتِ عراقی، ص ۱۹۵ مطبوعہ [illegible] برٹش میوزیم [illegible] رباعیاتِ ابوسعید میں یہ رباعی موجود ہے) [illegible] ۶۵۰

۳۵۔ دیوانِ رومی، ص ۲۵۴۔ مطبوعہ مطبع افغانی، امرتسر ۱۳۰۹ھ (برٹش میوزیم کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں یہ رباعی موجود ہے) (آذر نے بھی آتش کدے میں [illegible] ۵۵۰

۳۶۔ دیوانِ رومی، ص ۲۵۷۔ مطبوعہ مطبع افغانی، امرتسر [illegible] ۱۳۰۹ھ [illegible] کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں یہ رباعی موجود ہے۔ [illegible] ۵۵۰

۳۷۔ دیوانِ رومی، ص ۲۵۷۔ مطبوعہ مطبع افغانی [illegible] ایشیاٹک سوسائٹی کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں یہ رباعی موجود ہے) [illegible] ۴۵۰

۳۸۔ دیوانِ رومی، ص ۲۵۹۔ مطبوعہ مطبع افغانی [illegible] ایشیاٹک سوسائٹی کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں یہ رباعی موجود ہے)

۳۹۔ یہ رباعی ایشیاٹک سوسائٹی کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں موجود ہے۔ دیکھو مجالس العشاق [illegible]

۴۰۔ یہ رباعی برٹش میوزیم کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں موجود ہے۔ [illegible] ۱۰

۴۱۔ یہ رباعی ایشیاٹک سوسائٹی [illegible] کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں موجود ہے۔ دیکھو مجالس العشاق۔ ۶۰

۴۲۔ ۹ [illegible] ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، جلد ۱۲۔ ۱۹۱۶ء، [illegible] ۶۰

۴۳۔ ۹ [illegible] کا نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔ [illegible] ۶۰

۴۴۔ برٹش میوزیم کے نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید میں یہ رباعی موجود ہے۔

۴۵۔ برٹش میوزیم۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۴۶۔ ایشیاٹک سوسائٹی۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۴۷۔ LAW، نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۴۸۔ برٹش میوزیم۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۴۹۔ ایشیاٹک سوسائٹی نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۵۰۔ ایشیاٹک سوسائٹی۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۵۱۔ ایشیاٹک سوسائٹی۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۵۲۔ ایشیاٹک سوسائٹی۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر۔

۵۳۔ لا۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر۔

۵۴۔ ایضاً۔

۵۵۔ ایشیاٹک سوسائٹی نسخۂ رباعیات۔

۵۶۔ ایشیاٹک سوسائٹی نسخۂ رباعیات۔

۵۷۔ ایشیاٹک سوسائٹی نسخۂ رباعیات۔

۵۸۔ ایشیاٹک سوسائٹی۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۵۹۔ ایشیاٹک سوسائٹی۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

۶۰۔ برٹش میوزیم۔ نسخۂ رباعیاتِ ابوسعید۔

کتابیات

۱۔ دیوانِ غوث الاعظم

۲۔ فتوح الحرمین (محی لاری)

۳۔ دیوانِ خواجہ معین الدین چشتی

۴۔ دیوانِ مخفی رشتی

۵۔ ساقی نامۂ ظہوری۔

۶۔ دیوانِ زیب النسا (انگریزی ترجمہ)

۷۔ دیوانِ مخفی (زیب النسا) ۱۹۱۵ء

۸۔ دیوانِ مخفی (زیب النسا) ۱۹۲۹ء

۹۔ مرآۃ الخیال (شیر خاں لودی)

۱۰۔ رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر۔ قلمی نسخہ، برٹش میوزیم، لندن۔

۱۱۔ رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر۔ قلمی نسخہ، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال۔ کلکتہ

۱۲۔ تذکرۂ حسینی (حسین دوست)

۱۳۔ SITZUNGSB. D. BAYR AKAD. PHILOS PHILOLOG.

۱۴۔ نفحات الانس (جامی)

۱۵۔ ہفت اقلیم (امین احمد رازی)

۱۶۔ خلاصۃ الافکار (ابوطالب)

۱۷۔ مجموعۂ رباعیات (بمبئی)

۱۸۔ المغنم البارد (نواب صدیق حسن خاں)

۱۹۔ جرنل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کلکتہ
جلد ۵۔ نمبر ۱۱۔ دسمبر ۱۹۰۹ء

۲۰۔ جرنل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کلکتہ
جلد ۷۔ نمبر ۱۰۔ ۱۹۱۱ء

۲۱۔ جرنل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، کلکتہ
جلد ۱۲۔ ۱۹۱۶ء

۲۲۔ رباعیاتِ ابوسعید ابوالخیر، لاہور
مرتبہ پروفیسر کے۔ ایم۔ میترا۔

۲۳۔ ہسٹری آف پرشین لٹریچر (براؤن)

۲۴۔ STUDIES IN ISLAMIC MYSTICISM BY R.A. NICHOLSON

۲۵۔ انسائکلوپیڈیا آف اسلام

۲۶۔ تاریخ ادبیاتِ ایران (نیساری)

۲۷۔ تاریخ ادبیاتِ ایران (شفق)

۲۸۔ تاریخِ تصوف در اسلام (غنی)

۲۹۔ اسرار التوحید (محمد بن المنور)

۳۰۔ حالات و سخنانِ ابوسعید (ابوروح لطف اللہ)

۳۱۔ کشف المحجوب (ہجویریؒ)

۳۲۔ تذکرۃ الاولیا (عطارؒ)

۳۳۔ لباب الالباب (محمد عوفی)

۳۴۔ تاریخِ گزیدہ (حمد اللہ مستوفی)

۳۵۔ تذکرۃ الشعرا (دولت شاہ)

۳۶۔ مجالس العشاق (سلطان حسین بایقرا)

۳۷۔ سفینۃ الاولیا (داراشکوہ)

۳۸۔ آتش کدہ (آذر)

۳۹۔ لوائح (جامی)

۴۰۔ کلیاتِ جامی

۴۱۔ آئینِ اکبری (ابوالفضل)

۴۲۔ اکبرنامہ (ابوالفضل)

۴۳۔ مناجات، عبداللہ انصاری

۴۴۔ دیوانِ ابوالفرج رونی

۴۵۔ کلیاتِ کمال الدین اسمٰعیل

۴۶۔ کلیاتِ عراقی

MSS. EIDICI [illegible] R.A. NICHOLSON — ۵۰. [illegible] ۶۰

۴۸. خریطہ [illegible] — [illegible] ۱۰

۴۹. [illegible] ۲۶ — ۵۲. تحفہ [illegible]

[illegible] ۲۶ — [illegible] ۱۱۰

[illegible] ۲۸ — [illegible]

[illegible] ۲۹ — [illegible] ۷۱

[illegible] ۲۰ — SITZUNGSB. D. BAYR AKAD. PHILOS PHILOLOG. ۶۱۰

[illegible] ۲۱

[illegible] ۲۲ — [illegible] ۶۱۰

[illegible] ۲۴ — [illegible] ۵۱۰

[illegible] ۲۶ — [illegible] ۳۱۰

[illegible] ۲۵ — [illegible] ۴۱۰

[illegible] ۲۶ — [illegible] ۸۱۰

[illegible] ۲۵ — [illegible] ۶۱۰

[illegible] ۲۸ — ۱۹۰۹ [illegible]

[illegible] ۲۹ — [illegible] ۰۲

[illegible] ۲۰ — ۱۹۱۱ [illegible]

[illegible] ۲۱ — [illegible] ۱۲۰

[illegible] ۲۲ — ۱۹۱۳ [illegible]

[illegible] ۲۳ — [illegible] ۲۲۰

[illegible] ۲۴ — [illegible]

[illegible] ۲۵ — [illegible] ۲۲۰

[illegible] ۲۶ — STUDIES IN ISLAMIC ۲۴۰

مسلمانوں کی سنسکرت ادب کی خدمات

از

محمد زبیر صدیقی
ایم اے، پی ایچ ڈی
کلکتہ

محمد زبیر صدیقی

مُسلمانوں کی سنسکرت ادب کی خدمات

جغرافیائی، ادبی اور اقتصادی شواہد کی بنا پر یہ بات تسلیم کی جا چکی ہے کہ عرب اور ہند کے باہمی تعلقات اسلامی عہد سے بہت قبل سے چلے آ رہے ہیں۔ اسلامی عہد میں جب عرب مشرق و مغرب میں پھیلے، تو اپنی تجارت کے سلسلے میں ہندُستان کے جنوبی اور مشرقی ساحلوں پر آباد ہو گئے؛ اور اس کے بعد جب انھوں نے آٹھویں صدی کی ابتدا میں سندھ اور ملتان کے علاقے فتح کر لیے اور یہاں مستقل سکونت اختیار کر لی، تو اہلِ ہند کے ساتھ ان کے تعلقات اور بھی گہرے اور وسیع ہو گئے۔ ان لوگوں کو یہاں کے علوم و فنون، صنعت و حرفت، خصائل و شمائل کا علم ہوا اور اس ملک اور اس کے باشندوں کی وقعت عربوں کے دل و دماغ میں جم گئی۔ چنانچہ ایک عرب شاعر جس نے غالباً اسلامی فتح کے بعد ہی سندھ میں بود و باش اختیار کر لی تھی، اپنے ایک قصیدے میں ہندُستان کی غایت محبت اور وقعت کو نہایت فخر کے ساتھ بیان کرتے ہوئے، کہتا ہے[1]:

"جب میدانِ جنگ میں ہندُستان کی اور اس کے تیروں کی تعریف کی گئی تو ہمارے دوستوں نے اسے ناپسند کیا؛ لیکن ان لوگوں کی ناپسندیدگی بالکل نامناسب تھی۔ زندگی کی قسم، یہ تو ایسی سرزمین ہے کہ یہاں بارش کا ہر قطرہ، جن لوگوں کے پاس زیور نہیں ہوتے، ان کے لیے موتیوں اور یاقوت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں مشک، کافور، عنبر، عود اور طرح طرح کی خوشبو دار چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور ان لوگوں کے کام آتی ہیں جنھیں ان کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں ہاتھی دانت، جائے پھل، عُود، صندل اور طوطیا کثرت سے پایا جاتا ہے۔ یہاں شیر، ببر، چیتا، ہاتھی، بھالو، سارس، طوطے،

مور اور کبوتر بھی (کثرت سے) ہوتے ہیں۔ یہاں ناریل اور آبنوس کے درخت اور سیاہ مرچوں کے پودوں کی فراوانی ہے۔ اس ملک کی تلواریں بے نظیر ہیں جنھیں صیقل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی؛ اور یہاں ایسے نیزے بنتے ہیں، جن کے استعمال سے بڑی بڑی فوجیں بھاگ کھڑی ہوتی ہیں۔"

عمر بن بحر الجاحظ (م ۸۶۹ھ) اپنے زمانے کے بہترین عرب فضلا اور ادبا میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس نے ایک رسالہ گوروں اور کالوں کے متعلق لکھا ہے۔ اس میں اس نے اہلِ ہند کے خصائل و شمائل، ان کے علوم و فنون اور ان کی صنعت و حرفت کا تذکرہ نہایت شاندار الفاظ میں کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے:

"میں جانتا ہوں کہ اہلِ ہند نے علمِ ریاضی و ہیئت و نجوم میں بہت ترقی کی ہے۔ علمِ طب میں بھی ان لوگوں کو کمال حاصل ہے۔ اور اس علم کے مخفی رازوں سے وہ اچھی طرح واقف ہیں۔ مشکل امراض کے علاج میں وہ مہارتِ تامہ رکھتے ہیں۔ سنگ تراشی، معماری، مصوری اور دوسرے فنون میں انھیں یدِ طولیٰ حاصل ہے۔ ان کی بنائی ہوئی رنگین تصویریں محراب اور دوسری عمارتوں میں پائی جاتی ہیں۔ ان میں شطرنج کا اعلیٰ درجے کا کھیل رائج ہے۔ اس کے لیے دوسرے دوسرے کھیلوں کی بہ نسبت عقل و فہم کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ یہ لوگ نہایت عمدہ چمکدار تلواریں بناتے ہیں۔ وہ بہترین شمشیر باز ہیں اور اس میں مہارتِ تامہ رکھتے ہیں۔ انھیں ایسے منتر معلوم ہیں، جن سے جسم سے زہر کے آثار دفع کیے جا سکتے ہیں اور جسمانی درد اور دکھ کا علاج کیا جاتا ہے۔ ان کا فنِ موسیقی بہت ہی دلفریب ہے۔ ان کے ایک باجے کا نام کنکولا ہے یہ باجا کدو پر صرف ایک تار لگا کر بنایا جاتا ہے، اور ستار اور جھانجھ کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔ ان کے ہاں مختلف قسم کے ناچ مروج ہیں۔ نیزہ بازی میں خاص کمال حاصل ہے۔ یہ لوگ فنِ سنا صفہ (؟) سے بھی واقف ہیں۔ ان کا ایک خاص رسمِ خط ہے، جو مختلف زبانوں کے حروفِ تہجی پر مشتمل ہے۔ اس رسمِ خط کے علاوہ دوسرے متعدد

رسم خط بھی رائج ہیں۔ ان کے ادب میں طویل نظموں اور خطبوں کی کثرت ہے؛ فلسفہ اور ادب سے انھیں خاص ذوق ہے۔ کتاب کلیلہ و دمنہ (پنچ تنتر) انھیں سے ہم لوگوں کو ملی ہے۔ غرض یہ لوگ نہایت طبّاع اور مستعد ہوتے ہیں۔

"چینیوں میں وہ خوبیاں نہیں، جو ان میں پائی جاتی ہیں۔ ان کی رائے صائب ہوتی ہے اور عادات قابلِ ستائش، مثلاً مسواک کرنا، دانتوں کو صاف کرنا، جسمانی ورزش، بالوں میں خضاب لگانا، کنگھی کرنا اور انھیں سنوارنا۔ ان میں نزاکت، حسن، نفاست اور ایک طرح کی لطافت پائی جاتی ہے۔ ان کی عورتیں بہت دلچسپ ہوتی ہیں۔ بادشاہوں کے لیے بہترین عُود ہندوستان ہی سے آتا ہے۔ علمِ ہیئت کی ایجاد کا فخر بھی ہندوؤں ہی کو حاصل ہے؛ دوسری اقوام میں یہ علم انھیں سے پہنچا ہے۔ حضرت آدم جنت سے پہلے پہل اسی ملک میں اُترے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ملکِ حبش کے باشندے بہت مضبوط ہوتے ہیں اور ان کی آواز بہت رسیلی ہوتی ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ خوبیاں نوجوان سندھی گانے والیوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ہندستان کے لوگوں کی ایک اور خصوصیت بھی ہے۔ غلاموں میں بہترین باورچی سندھی ہیں۔ ان میں ہر طرح کا عمدہ لذیذ کھانا پکانے کی فطری صلاحیت ہوتی ہے۔ ان کا ایک اور کمال یہ ہے کہ یہ لوگ تبادلۂ زر کے اصول دوسری قوموں سے کہیں زیادہ جانتے ہیں۔ صرّاف اور تبادلۂ زر کرنے والے اپنے روپیوں کی تھیلیاں اور تجوریاں سندھیوں اور ان کے لڑکوں کے علاوہ کسی دوسرے کے سپرد نہیں کرتے، کیونکہ یہ لوگ وفادار اور زیادہ قابلِ اعتبار ہوتے ہیں۔ کوئی صرّاف اپنی صندوقچی اور کنجیاں کسی خراسانی اور یونانی غلام کے حوالے نہیں کرتا"۔

جاحظ ہی کا ایک ہمعصر احمد بن واضح الیعقوبی ہے۔ اس نے دوسرے ممالک کے علاوہ ہندستان کا بھی سفر کیا تھا۔ وہ اپنی اہم اور قابلِ قدر تصنیف "کتاب البلدان" میں رقم طراز ہے[۳]:

"ہندستان کے باشندے حکمت اور فلسفے کے ماہر ہیں۔ یہ لوگ ہر قسم کے علم میں دوسری اقوام سے زیادہ مہارت رکھتے ہیں۔ علمِ ہیئت اور علم نجوم کے مسائل کے متعلق ان کی رائے بہت صائب ہوتی ہے؛ اس علم پر ان کی کتاب کا نام سدھانت[۳] ہے۔ اس کتاب سے ایرانیوں، یونانیوں، اور دیگر اقوام نے بہت استفادہ کیا ہے۔ علمِ طب میں ان کے نظریے بہت ہی اعلیٰ پایے کے ہیں، اس میں ان کی یہ کتابیں ہیں:۔ (۱) سُشرُوت جس میں مختلف امراض کی علامات بیان کی گئی ہیں اور ان کے علاج کے طریقے اور دوائیں بتائی گئی ہیں؛ (۲) "چَرَک"؛ (۳) "نِدان"[۶] جس میں ۴۰۴ امراض کی علامات کا بیان ہے لیکن ان کے علاج کا ذکر نہیں؛ (۴) "سدھاشان[۷]" اس کا لفظی ترجمہ "صفوالنجح" ہے۔ منطق اور فلسفہ میں بھی ان کی کئی کتابیں ہیں، جن میں ان کے اصول سے بحث کی گئی ہے، انھیں میں سے ایک کتاب کا نام "توفا" (؟) ہے جس میں منطق کی تعریف اور اس کے موضوع سے بحث کی گئی ہے، ایک دوسری کتاب میں (؟) ان مسائل سے بحث کی گئی ہے جن کے متعلق ہندی اور یونانی علما میں اختلاف ہے ان کے علاوہ بھی ہندوؤں کے ہاں بہت کتابیں ہیں جن کے نام ان کی کثرت کی وجہ سے ذکر نہیں کیے جا سکتے"۔

نویں صدی عیسوی کے ایک اور فاضل مصنف ابومعشر جعفر بن محمد (م ۸۸۵) بلخی نے اپنی تصنیف "کتاب الالوف" میں ہندی علوم اور علما کا بہت تعریفی الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ یہ کتاب تو اب مفقود ہے لیکن ابن القفطی نے اپنی تصنیف تاریخ الحکما میں اس کا حسب ذیل اقتباس دیا ہے[۸]:۔

"ہند و قوم بہت ہی ترقی یافتہ ہے، اس کی تعداد کثیر ہے اور ان کا ملک عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ سبھی قدیم اقوام نے علم و حکمت اور مختلف فنون میں ان کے کمال کا اعتراف کیا ہے؛ چنانچہ شاہانِ چین کا قول ہے کہ دنیا میں صرف پانچ بادشاہ ہیں، اور باقی سارا عالم ان کا محکوم ہے۔ یہ پانچ بادشاہ (۱) شاہِ چین، (۲) شاہِ ہند، (۳) شاہِ ترک، (۴) شاہِ ایران اور (۵) شاہِ روم ہیں۔ فغفورِ چین انسانوں کا حاکم ہوتا ہے، کیونکہ چینی نہایت اطاعت شعار اور فرماں بردار قوم ہے۔ ہندستان کا راجہ علم و

حکمت کا بادشاہ ہوتا ہے، کیونکہ یہاں کے حکمرانوں کو سارے علوم و فنون سے شغف ہوتا ہے۔ ترکوں کے خاقان اپنی قوم کی دلیری اور شجاعت کی وجہ سے درندوں کے بادشاہ کہے جا سکتے ہیں۔ ایران کے تاجدار شاہنشاہ کہلاتے ہیں۔ کیونکہ ان کا ملک دنیا کے بہترین حصے پر حاوی ہے۔ اور عام طور پر عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ اور قیاصرۂ روم مردوں کے بادشاہ کہے جاتے ہیں، اس لیے کہ رومیوں کے چہرے حسین، ان کے بدن خوبصورت اور مضبوط ہوتے ہیں۔ لہذا ہندستان کے راجا ہمیشہ سے تمام اقوامِ عالم کے نزدیک علم و حکمت کے منبع اور انصاف و سیاست کے معدن سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہندستان ہم لوگوں کے ملک سے دور ہے، اس لیے وہاں کے علوم و فنون کا بہت ہی قلیل حصہ ہم تک پہنچا ہے اور وہاں کے علماء و فضلاء میں سے چند ہی کے حالات ہمیں معلوم ہو سکے ہیں۔ علمِ ہیئت اور علم نجوم کے متعلق اہلِ ہند میں تین مختلف اساسی اسکول ہیں: ایک سدھانت کا اسکول ہے، دوسرا ارجبھر (آریہ بھٹ) کا، اور تیسرا ارکنڈ (کھنڈ کھادیک) کا۔ لیکن باوجود سعیِ بلیغ کے ہم تک صرف "سدھانت" کے اصول پہنچ سکے ہیں یہی وہ اصول ہیں جن کو مسلمان نجومیوں کی ایک جماعت نے اختیار کیا اور ان کے مطابق اپنے جدول تیار کیے۔ ابراہیم فزاری، محمد بن موسیٰ اور ابن الآدمی وغیرہ اسی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ سدھانت کا لفظی ترجمہ "زمانۂ ازلی" ہے:

"ہندوؤں کے علم موسیقی کے متعلق ہمیں صرف ایک کتاب کا علم ہے۔ اس کا ہندی نام یافر (؟) ہے، اس کا لفظی ترجمہ "ثمرِ حکمت" ہے۔ اس کتاب میں راگ کے اصول اور نغموں کی ترکیب کے طریقے بیان کیے گئے ہیں۔ تہذیب الاخلاق میں ہم لوگوں تک ان کی صرف ایک کتاب کلیلہ و دمنہ پہنچی ہے، یہ کتاب بہت ہی معروف و مشہور ہے۔ علم ہندسہ میں بھی اہلِ ہند کی ایک ہی کتاب ہمیں ملی ہے۔ محمد بن موسیٰ خوارزمی نے اس کتاب کی تشریح کی ہے، اس کے اصول نہایت آسان اور سریع الفہم ہیں، یہ کتاب اہلِ ہند کی طباعی، ذہانت اور قوتِ اختراع کی شاہدِ عادل ہے۔ ہندوستان کے

ماہر طبیب کنکہ[11] کی بھی متعدد کتابیں بہت مشہور ہیں"۔

ان مشہور عربی مصنفین کے علاوہ ایک غیر معروف مصنف قاضی رشید ابن زبیر ہوئے ہیں۔ ان کی ایک نہایت اہم اور نادر تصنیف "کتاب الذخائر والتحف" ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے مقدمے اور صلاح الدین المنجد کے پیش لفظ کے ساتھ، حکومت کویت نے ۱۹۵۹ء میں پہلی مرتبہ شائع کی ہے۔ اس سے امیر معاویہؓ بانیِ خلافتِ اموی سے خلیفہ عباسی المامون کے عہد تک کے خلفاء کے چین اور ہندوستان کے بعض حکمرانوں کے ساتھ جو دوستانہ تعلقات تھے، ان پر روشنی پڑتی ہے۔ اس کتاب میں منجملہ ور دلچسپ چیزوں کے ان خطوط اور تحفوں کا بھی ذکر ہے، جو امام مستنصر باللہ کے خزانے سے ۴۶۰۔۴۶۱ھ میں برآمد ہوئے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف شاہِ چین نے امیر معاویہ کو ایک علمی کتاب تحفۃً بھیجی تھی، بلکہ بنگال کے راجا رُہمی نے بھی مامون عباسی کو دوسرے قیمتی اور نادر تحفوں اور ہدیوں کے ساتھ ایک کتاب بھیجی تھی جس کا نام "صفوۃ الاذہان" تھا۔ مامون نے اس کے جواب میں راجہ رُہمی کو متعدد قیمتی نوادر کے علاوہ ایک کتاب بھیجی، جس کا نام "دیوان الالباب وبستانِ نوادر العقول" تھا[12]۔ "کتاب الذخائر" میں ان تحائف اور ہدایا کی فہرست ملتی ہے، جو خلفائے عباسیہ اور ان کے امرا کو شاہانِ ہند نے یا ان خلفا نے راجگانِ ہند کے درباروں میں وقتاً فوقتاً بھیجے تھے۔ یہ بیانات اپنی پوری تفصیل میں کہاں تک قابلِ اعتبار ہیں، اس سے متعلق کچھ کہنا مشکل ہے؛ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں ملکوں میں نہایت دوستانہ تعلقات قائم تھے، اور آپس میں تحائف اور ہدایا کا تبادلہ ضرور ہوتا تھا۔

ان بیانات سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوتی ہے کہ عرب علما اور مصنفین کے دلوں میں ہندو اہلِ علم اور ان کے علوم و فنون کی بہت وقعت تھی، اور انھیں ہندی تصنیفات کی تلاش رہتی تھی طرح طرح کی دقتوں کی وجہ سے جیسا کہ ابو معشر نے لکھا ہے اور البیرونی نے اپنی کتاب الہند کے پہلے باب میں بھی بیان کیا ہے، ہندو علوم عربوں تک بہت دیر میں یعنی بنو عباس کے عہدِ خلافت میں پہنچے اور جب بھی بہت ناکافی۔ اس کے برعکس یونانی اثرات عربوں میں تقریباً ابتدائے عہدِ خلافت ہی سے شروع ہو گئے تھے اور

یونانی علمی کتابوں کا عربی میں ترجمہ بنو امیہ ہی کے زمانہ سے ہونے لگا تھا۔

سنسکرت کتابوں کا عربی میں ترجمہ عباسی عہد میں شروع ہوا۔ سب سے پہلی کتاب جو عربی میں منتقل ہوئی، وہ "پنچ تنتر" تھی۔ یہ کتاب زمانۂ اسلام سے قبل نوشیروان کے عہد میں سنسکرت سے پہلوی زبان میں منتقل ہو چکی تھی۔ اب عباسی خلافت کے ابتدائی زمانے میں (۱۰۵ھ) ابن المقفع نے اس کا پہلوی زبان کی دوسری کتابوں کی طرح عربی میں کلیلہ ودمنہ کے نام سے ترجمہ کیا۔ اسی ترجمے سے یہ کتاب بارہ تیرہ دوسری زبانوں میں منتقل کی گئی۔[۱۳] اس کے چند سال بعد منصور عباسی کے عہد میں سندھ سے ہندو پنڈتوں کا ایک وفد دربارِ خلافت میں حاضر ہوا۔ ان لوگوں نے سنسکرت کی دو علمی کتابیں: "برہم سدھانت" اور (۲) "کھنڈ کھادیک" خلیفہ کی نذر کیں۔ پھر یہ دونوں کتابیں پنڈتوں کی امداد سے عربی میں ترجمہ کی گئیں۔[۱۴]

ہارون رشید کے زمانے میں جب برامکہ عہدۂ وزارت پر فائز ہوئے، تو عربوں کو ہندی علماء سے تعلقات قائم کرنے اور ہندی علوم حاصل کرنے میں زیادہ آسانی حاصل ہوئی۔ خاندانِ برامکہ اسلام قبول کرنے سے پہلے بلخ کے بدھ مرکز (نوبہار) کا متولی تھا۔ اس لیے ان اصحاب کے ہندستان اور یہاں کے علماء و فضلائے سے تعلقات تھے، اور ان علوم و فنون سے خاص دلچسپی تھی۔ برامکہ کی وزارت کے زمانے میں متعدد فاضل ہندی اطبا بغداد پہنچے، ان میں سے کچھ نے دربارِ خلافت میں رسوخ پیدا کر لیا۔ بعض ذاتی طور پر آیورویدک کے اصول کے مطابق عوام الناس کے علاج معالجے میں مشغول ہو گئے، اور ان میں سے کم از کم ایک نے جس کا نام منکہ (مانکیا) تھا، عربی زبان میں مہارت پیدا کر کے اسلامی علوم کا بھی مطالعہ کیا، اور متعدد کتابیں سنسکرت سے عربی یا فارسی (پہلوی) میں ترجمہ کیں۔ برمکیوں نے بغداد میں جو ہسپتال قائم کیا تھا اس کا افسرِ اعلیٰ بھی یہی منکہ تھا۔[۱۵]

اس زمانے میں سنسکرت کی جن کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہوا، ان کی خاصی طویل فہرست ابن الندیم کی "الفہرست" میں، ابن القفطی کی "تاریخ الحکما" میں اور ابن ابی اصیبعہ کی "طبقات الاطباء" میں موجود ہے۔[۱۶] عرب مصنفین نے جن ہندی علما یا کتابوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے بعض کے متعلق موجودہ زمانے کے ماہرینِ سنسکرت

کسی طرح کے معلومات بہم پہنچانے سے قاصر ہیں۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ سنسکرت ادب میں علما اور فضلا کے تذکرے مفقود ہیں، اور جن علمی کتابوں کا تذکرہ عربوں نے کیا ہے، ان میں سے بھی بہتیری مُرورِ زمانہ سے ضائع ہو گئیں۔

خلافتِ عباسی کے عروج ہی کے زمانہ سے اگر ایک طرف ہندوستان کے علما اور فضلا کی اسلامی ممالک میں اور خاص کر بغداد میں آمد و رفت شروع ہو گئی تھی، تو دوسری طرف عرب مصنّفین بھی ہندستان کی ثقافت و تہذیب کا ذاتی مطالعہ کرنے کے لیے اس ملک کی سیاحت کرنے لگے تھے جیسا کہ جاحظ اور یعقوبی کے اقتباسات کے مطالعے سے ثابت ہوتا ہے۔ البیرونی سے تھوڑے دن قبل جس مسلم مصنف نے علمی تحقیق کے لیے ہندوستان کا سفر کیا، وہ ابومنصور مُوَفّق ابن علی ہروی تھا جس کی کتاب الابنیہ عن حقائق الادویۃ کا ۱۰۵۵ء کا لکھا ہوا مخطوطہ وی آنا (آسٹریا) کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ یہ فارسی کا قدیم ترین قلمی نسخہ خیال کیا جاتا ہے۔ موفق ہروی کے کچھ ہی دن بعد مشہور فاضل البیرونی محمود غزنوی کے ساتھ ہندستان آیا۔

ابوریحان محمد بن احمد البیرونی (۹۷۲ - ۱۰۴۸ء) بڑا فاضل شخص تھا۔ ہندستان آنے سے پہلے ہی اس نے عربی فارسی اور سنسکرت زبانیں اچھی طرح سیکھ لی تھیں، مختلف یونانی اور ہندی علوم کا عموماً اور علوم ریاضیہ کا خصوصاً گہرا مطالعہ کر لیا تھا۔ اس نے چند قابلِ قدر اہم کتابیں بھی تصنیف کی تھیں، جن میں اس کی بے مثل "کتاب الآثار الباقیۃ عن القرون الخالیۃ" بھی ہے۔ ان فاضلانہ تصانیف کی وجہ سے اس کے فضل و کمال کی روشنی اور شہرت ساری اسلامی دنیا میں پھیل چکی تھی۔ اور اسی علمی شہرت کے باعث محمود غزنوی نے اسے اپنے دربار میں طلب کیا اور وہ غزنی آنے پر مجبور ہوا۔ جب وہ محمود غزنوی کے ساتھ ہندستان آیا، تو اس نے یہاں محمود کے جنگ و جدال میں کوئی حصہ نہیں لیا، بلکہ گوناگوں دقتوں کے باوجود وہ ملک کے ثقافتی مرکزوں میں پہنچا، یہاں کے علما و فضلا سے دوستانہ تعلقات قائم کیے، ان سے علمی مسائل کے متعلق تبادلۂ خیالات کیا، ہندستانی پنڈتوں کو علمی مسائل کے متعلق یونانیوں کے اصول اور نظریات سمجھائے اور خود اُن سے اُن کے نظریات کی تفصیل معلوم کی۔ اس نے مختلف علوم و فنون پر ایک سو سے

زیادہ چھوٹی بڑی کتابیں، عربی، فارسی اور سنسکرت میں اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے موضوع پر بہترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس کی کتاب "الہند" آج بھی گیارھویں صدی عیسوی تک کی ہندوستانی ثقافت سے متعلق اہم ترین اور بہترین کتابوں میں گنی جاتی ہے۔ اس کی ایک دوسری کتاب "القانون المسعودی" اپنے موضوع پر بہترین کتاب ہے۔ یہ کتابیں البیرونی کی وسعتِ معلومات، تعمقِ نظر اور دقتِ فکر کی شاہد عادل ہیں۔ کتاب الہند اس نے صرف تین مہینے کی مدت میں لکھی تھی۔

سنسکرت کی جن کتابوں کا البیرونی کے زمانہ تک عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا مسلمان مصنفین نے انھیں اپنی تصانیف میں استعمال کیا چنانچہ الخوارزمی نے "برہم سدھانت" کی شرح لکھی اور اس کے بعد البیرونی نے بھی دوسری سنسکرت کی کتابوں کی مدد سے اس اہم کتاب کی ایک اور شرح لکھی ہندوستان میں علمِ حساب کی تعلیم کے جو طریقے رائج تھے، ان کو بھی ایک رسالے میں تفصیل سے بیان کیا اور ہندوؤں کے علمِ ہیئت اور علمِ نجوم کے متعلق متعدد رسالے تصنیف کیے۔ "برہم سدھانت" ہی کے اصول کے مطابق مسلمان نجومیوں نے متعدد جدول تیار کیے۔ علی بن ربن طبری نے جب اپنی کتاب "فردوس الحکمۃ" ۸۵۰ھ میں تالیف کی، تو اس کے آخر میں ہندی طبی اصول اور معالجات کو یہاں کی چار اہم کتابوں: (۱) چرک (۲) سشرت، (۳) ندان اور (۴) اشٹانگ ہردیہ سے اخذ کر کے اختصار کے ساتھ شامل کر دیا۔ اپنی کتاب کے متعلقہ ابواب کی ابتدا میں طبری لکھتا ہے:۔

> "میں مناسب سمجھتا ہوں کہ آخر میں اہلِ ہند کی بہترین طبی کتابوں کے چند ابواب اور اُن کی بہترین ادویہ کا بھی ذکر کر دوں۔ مجھے امید ہے کہ اس سے طب کے طلبہ کے علم میں اضافہ ہوگا۔ جب وہ یہ سمجھیں گے کہ یہ دونوں عظیم قومیں (یونانی اور ہندی) کن اصولوں میں ہم خیال ہیں، اور کن باتوں میں ایک دوسرے کے خلاف، تو انھیں ان اصولوں کے متعلق کمال حاصل ہوگا، اور وہ خود علم و عمل میں ذاتی اجتہاد سے کام لے سکیں گے۔ جو کچھ میں نے نقل کیا ہے۔ اس میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جو یونانیوں کے خیال کے مطابق ہیں اور کچھ ان کے خلاف ہیں؛ بعض باتوں کے متعلق میں ہندوؤں کے خیال کو تسلیم نہیں کرتا، پڑھنے والے کو چاہیے

کہ ہندیوں کا جو قول اسے صحیح معلوم ہو، اسے قبول کرلے، اور جو اسے غلط معلوم ہو، اسے رد کردے۔ میں نے ان عظیم قوموں کے علمی ذخیرے جمع کردیے ہیں"۔

علی بن ربن کے بعد اس کے شاگرد ابوبکر زکریا رازی نے اپنی ضخیم کتاب "الحاوی" میں بھی ہر مرض کے متعلق ہندو اطبا کے خیالات اور طریقۂ علاج کثرت سے بیان کیے ہیں۔

مندرجۂ بالا بیانات سے ظاہر ہے کہ عربوں کے ادب پر سنسکرت ادب کا کوئی نمایاں اثر نہیں ہوا۔ ڈاکٹر نکلسن نے بھی "عربی ادب کی تاریخ" میں یہی لکھا کہ عربوں کے ادب پر علمِ ریاضی، علمِ نجوم اور علمِ طب میں یونانیوں کے علوم کی بہ نسبت ہندی علوم کا بہت ہی کم اثر ہوا۔

بات دراصل یہ ہے کہ آٹھویں صدی سے گیارھویں صدی عیسوی کے وسط تک سنسکرت سے عربی میں صرف علمِ اخلاق، علمِ ریاضی و نجوم اور علمِ طب کی معدودے چند کتابوں کا ترجمہ ہوا اور خود عربی میں بھی ان ہندی علوم کے متعلق گنتی کی چند کتابیں لکھی گئیں۔ اس طویل عرصے میں اس سلسلے میں جتنا کام بھی ہوا، وہ چند افراد کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ ہندستان کا سا وسیع ملک اور اس کا رنگا رنگ اور بوقلموں ادب اسے مسلمانوں تک پہنچانے کے لیے چند فضلا کی صرف ذاتی مساعی کسی طرح کافی نہیں ہوسکتی تھیں، لیکن سچ یہ ہے کہ اس اہم کام کی تکمیل میں کئی طرح کی مشکلات حائل تھیں۔ مسلمانوں کے علمی مرکزوں کی ہندستان کے علمی مرکزوں سے مسافتِ بعیدہ، دونوں ملکوں کی علمی زبان میں شدید اختلاف، مذہبی تفریق اور قومی تعصب، یہ اور دوسری اسی طرح کی دقتیں تھیں جن کے رفع کرنے کے لیے دونوں جماعتوں کے علما میں مسلسل طویل تعلقات اور اختلاط، منظم جماعتی سعیِ بلیغ اور حکومت کی بے دریغ امداد کی ضرورت تھی، اور یہ ساری باتیں گیارھویں صدی کی ابتدا تک بالکل مفقود تھیں۔ بے شک ساتویں صدی میں عرب اپنے تجارتی تعلقات کے باعث ہندستان کے جنوبی ساحلوں پر آباد ہوچکے تھے۔ اور ۷۱۲ء میں ان کا سندھ پر قبضہ بھی ہوگیا تھا۔ لیکن نہ تو عرب تاجروں کو کوئی علمی ذوق تھا، نہ ہندوستان کا جنوبی ساحلی علاقہ اور سندھ ہی ہندی ثقافت کا مرکز تھے۔ اسی باعث جرمن فاضل ڈاکٹر اے، ہاس نے اس بات سے انکار کردیا ہے کہ سنسکرت کی طبی کتابوں کا نویں صدی میں عربی زبان میں ترجمہ ہوا[۱۸]۔ بدقسمتی سے اس جرمن فاضل کی یہ رائے ان کی عربی ماخذ سے

غایت لاعلمی پر مبنی ہے۔

بہرحال گیارھویں صدی میں ہندستان میں اسلامی سلطنت کے قیام کے بعد یہ موانع آہستہ آہستہ کم ہونے لگے۔ لیکن جب مسلمان اس ملک میں آئے ہیں، تو بد قسمتی سے اب ان میں وہ ابتدائے اسلام کے تلاشِ حق اور حُبِّ انسانی اور عدل و انصاف کے جذبات بہت حد تک مفقود ہو چکے تھے؛ اُن کی جگہ ملک گیری اور حکمرانی کی خواہش نے لے لی۔ بلکہ اب علمی زبان کی حیثیت سے بھی بڑی حد تک عربی کی جگہ فارسی کا دَور دَورہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہندستان میں سنسکرت کتابوں کا ترجمہ عربی کے بجائے فارسی میں ہوا، اور وہ بھی اس سُرعت کے ساتھ نہیں، جس طرح بغداد میں عربی زبان میں ہوا تھا۔ البتہ چونکہ یہاں کے مسلمان سلاطین اور اُن کے امرا عموماً خود بھی تعلیم یافتہ تھے۔ لہٰذا انھیں ہر طرح کے علوم و فنون سے دل چسپی تھی اور ان کے درباروں میں مسلم علما و فضلا کے ساتھ ہندو پنڈت اور ماہرینِ فن بھی جمع رہتے تھے۔ یوں حکمران اور ان کے درباری ہندو علوم و فنون میں عملی دلچسپی لینے لگے۔ ان میں سے بعض نے سنسکرت زبان سیکھی؛ بعض نے یہاں کے مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل کیا؛ بعض نے سنسکرت کتابوں کے فارسی ترجمے کرائے؛ اور بعض نے اس علمی خدمت میں بیدریغ امداد دی۔

امیر خسرو (۱۲۵۳ء-۱۳۲۵ء) غیاث الدین بلبن سے لے کر محمد تغلق تک متعدد سلاطینِ دہلی کے درباروں میں شامل رہے۔ انھوں نے فارسی اور عربی کے علاوہ سنسکرت میں بھی کمال پیدا کیا اور ہندستان کے علمِ موسیقی میں معتدبہ اضافہ کیا۔[۱۹] علاء الدین خلجی کے زمانے میں حکومت کی قدردانی سے متعدد اعلیٰ پایے کے پنڈت، نجومی اور اطبا دہلی میں جمع ہو گئے تھے جن کا برنی نے ذکر کیا ہے۔[۲۰]

فیروز شاہ تغلق نے جب نگرکوٹ فتح کیا، تو وہاں سے وہ تیرہ سو سنسکرت کے مخطوطات دہلی لایا۔ ان میں سے اس نے متعدد کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کروایا، جن میں سے چند نام یہ ہیں۔ (۱) سارا والی مصنّفہ کلیان ورمن (شاہِ بنگال)، علمِ ہیئت میں؛ (۲) برہیکھلا جو اوڈس تنتر بھی کہلاتا ہے، علمِ نجوم میں، (۳) دما تھادو؟؛ اور (۴) ایک کتاب ہندوؤں کے علومِ طبیعی کے متعلق؛ عزالدین خالد کی دلائلِ فیروز شاہی کی

ماخذ یہی آخری کتاب تھی۔[۲۱]

لودھی خاندان کے سلطان سکندر کے دربار کے متعدد امرا کو سنسکرت زبان اور یہاں کے علوم و فنون، خاص کر طب اور موسیقی سے بہت دلچسپی تھی۔ صاحب "تاریخ مشتاقی" نے اپنے آنکھوں دیکھے حالات لکھے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ سکندر کے ایک ندیم میاں طٰہٰ کو اسلامی علوم کے ساتھ ساتھ ہندی طب اور موسیقی اور صنعت و حرفت سے بھی خاص شغف تھا۔ آیور ویدک کے متعلق اسے چوبیس ہزار اشلوک حفظ تھے۔ اور آیور ویدک اور علم موسیقی کے اساتذہ تک اس سے سبق لیا کرتے تھے۔ ہندی تلواریں اور طرح طرح کی دوسری چیزیں بنانے میں بھی طٰہٰ کو کمال حاصل تھا۔ اپنی بوقلموں قابلیت کی وجہ سے وہ تنہا متعدد علما اور صناعوں کے برابر سمجھا جاتا تھا۔

سکندر لودھی کے وزیر اعظم میاں بھووہ نے عربی، فارسی اور سنسکرت زبانوں میں باقاعدہ تعلیم پائی تھی۔ سن رشد کو پہنچنے کے بعد وہ سکندر لودھی کے دربار میں مختلف اعلیٰ عہدوں پر مامور رہا اور بتدریج وزیر اعظم کے عہدے پر پہنچ گیا۔ بھووہ کے دربار میں علما و فضلا کا مجمع رہا کرتا تھا اور تصنیف و تالیف کا کام اعلیٰ پیمانے پر ہوتا تھا۔ ہندستانی علوم میں سے موسیقی اور آیور ویدک سے اسے خاص دلچسپی تھی۔ چنانچہ موسیقی پر اس نے اپنے ایک دوست حمادے سے سنسکرت ماخذ کی بنا پر ایک مستقل رسالہ لکھوایا جس کا ایک نادر مخطوطہ لکھنؤ یونیورسٹی کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ آیور ویدک پر اس نے سکندر لودھی کے حکم پر پنڈتوں اور ویدوں کی مدد سے، سنسکرت کے تیرہ اہم ماخذ کی بنا پر خود ایک کتاب تالیف کی اور اس کا نام "معدن الشفاء سکندری" رکھا، جو "طب سکندر شاہی" کے نام سے بھی مشہور ہے۔ یہ کتاب ۱۵۱۲ء میں مکمل ہوئی۔[۲۲] بھووہ کے بعد مشہور مورخ فرشتہ نے ہندستانی طب کی خوبیوں اور اس کے طریقہ علاج کے فوائد سے متاثر ہو کر ۱۵۹۰ء میں آیور ویدک سے متعلق فارسی زبان میں ایک رسالہ تالیف کیا اور اس کا نام "دستور الاطباء" رکھا، جو "اختیارات بدیعی" کے نام سے بھی مشہور ہے۔ ان دونوں کتابوں کے علاوہ اور بھی متعدد کتابیں فارسی میں آیور ویدک کے موضوع پر لکھی گئی تھیں۔

"معدن الشفاء سکندری" عرصۂ دراز تک فارسی زبان میں آیور ویدک سے متعلق قدیم ترین کتاب

سمجھی جاتی رہی۔ لیکن ۱۹۴۵ء میں اعجاز الحق قدسی صاحب نے اور ان کے بعد حکیم عبدالوہاب ظہوری صاحب نے ۱۹۵۹ء میں اور مولوی ابوظفر ندوی صاحب نے ۱۹۶۰ء میں چند قدیم تر فارسی طبی مخطوطات کا پتہ چلایا جن سے ثابت ہوتا ہے کہ "معدن الشفاء سکندری" سے تقریباً دو سو سال قبل آیور ویدک کی بعض کتابوں کا فارسی میں ترجمہ ہو چکا تھا، اور کچھ فارسی طبی کتابوں کی تالیف میں عربی طبی تصانیف کے ساتھ ساتھ آیور ویدک کی کتابوں سے بھی استفادہ کیا گیا تھا۔

۱۳۲۰ء میں سلطان محمد تغلق کے حکم سے تلنگانا میں ضیا محمد ابن محمد مسعود (ابن) رشید زنگی (ابن عمر غزنوی) نے فارسی میں طب پر ایک کتاب "مجموعۂ ضیائی" تالیف کی تھی۔ اس کتاب کے مؤلف نے اپنے ماخذوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان میں آیور ویدک کی بعض کتابوں کے نام بھی مذکور ہیں۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں ایک دوسری طبی کتاب "مجموعۂ شمسی" کا حوالہ ملتا ہے، جو خواجہ شمس الدین مستوفی نے تالیف کی تھی۔ حکیم عبدالوہاب کے بیان کے مطابق "مجموعۂ شمسی" آیور ویدک کی کسی کتاب کا فارسی ترجمہ ہے۔[۲۳] "مجموعۂ ضیائی" کی تالیف کے بعد حکیم شہاب ابن عبدالکریم نے مظفر شاہ والیِ گجرات (۱۳۹۶ء - ۱۴۱۱ء) کے عہد میں دو کتابیں تالیف کیں: ایک "طب شفاء الخانی"، فارسی نثر میں، اور دوسری "شفاء المرض (یا طب شہابی)" نظم میں ۷۸۸ھ میں۔ مؤلف نے یونانی اطباء کے علاوہ بعض جوگیوں سے بھی استفادہ کیا تھا، اور اپنی کتابوں میں بعض امراض اور دواؤں کے نام سنسکرت اور سندھی دونوں زبانوں میں دیے ہیں۔[۲۴] اس کتاب کا ایک مخطوطہ اعجاز قدسی صاحب کے بیان کے مطابق، قاضی علی محمد ٹھٹھوی کے کتب خانہ میں سندھ میں محفوظ ہے۔[۲۵]

یہ کتابیں بعض اطباء اور سلاطین کی ذاتی دلچسپی کا نتیجہ تھیں۔ لیکن محمود شاہ والیِ گجرات (۱۴۵۸ء - ۱۵۱۱ء) نے عربی اور سنسکرت کتابوں کے فارسی میں ترجمہ کرنے کے لیے ایک خاص محکمہ قائم کیا۔ اس محکمے میں ابن خلکان کی "وفیات الاعیان" اور خطیب تبریزی کی "مشکوٰۃ المصابیح" کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا گیا تھا۔ محمود شاہ نے فتح دوارکا کے بعد زمانۂ قیام مصطفےٰ آباد میں اپنے طبیب علی محمد بن اسماعیل اساولی اصیلی کو ۱۴۸۳ء میں سندھی وئید واگ بھٹ کی کتاب "اشٹانگ ہردیہ" کا فارسی میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا، اور چند پنڈتوں کو اس کام میں ان کی مدد کے لیے مقرر کیا۔ یہ ساری باتیں حکیم علی محمد نے اپنے فارسی ترجمہ میں بیان کی ہیں، لیکن افسوس کہ انھوں نے ان

معاونین کے نام نہیں بیان کیے۔ اس ترجمے کا نام "شفاءِ محمودی" رکھا گیا تھا۔ اس کا ایک ناقص مخطوطہ ۶ شعبان ۱۱۹۲ ہجری کا لکھا ہوا، گجرات کی ورنیکیولر لائبریری میں محفوظ ہے، جو مولوی ابوظفر ندوی صاحب نے دیکھا تھا۔ اس کا دوسرا مکمل نسخہ غالباً حیدرآباد کی آصفیہ لائبریری میں ہے۔[۲۶]

جس زمانے میں محمود شاہ گجراتی نے عربی اور سنسکرت کتابوں کے ترجمے کرنے کے لیے مستقل محکمہ قائم کیا، تقریباً اسی زمانے میں سلطان زین العابدین نے بھی کشمیر میں اسی مقصد سے ایک دارالترجمہ کی بنیاد رکھی۔

سلطان مذکور خود وسیع الخیال عالم تھا۔ کشمیری زبان کے علاوہ عربی، فارسی، سنسکرت اور تبتی زبانیں بھی اچھی طرح جانتا تھا۔ وہ فارسی اور کشمیری زبانوں میں اچھے شعر کہتا تھا۔ علوم و فنون کی ترقی اور ترویج سے اسے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ ہر مذہب کے علماء کی قدر کرتا اور ان کی امداد و اعانت کرتا تھا۔ اس نے علماء اور پنڈتوں کو جاگیریں عطا کیں، اور انھیں اعلیٰ منصبوں پر مقرر کیا۔ مدارس قائم کیے اور نادار طلبہ کو وظیفے دیے اور ان کے قیام و طعام کا انتظام کیا۔ ہندستان کے باہر کے ممالک سے بھی عربی اور فارسی اور سنسکرت مخطوطات کی کثیر تعداد حاصل کی اور ایک کتب خانہ قائم کیا۔ اس نے کشمیر کی پرانی صنعتوں کو دوبارہ زندہ کیا اور نئی صنعتوں کے لیے دوسرے ملکوں سے طرح طرح کے صنّاعوں اور ماہرینِ فن کو کشمیر میں بلا کر آباد کیا۔ یہ حقیقت ہے کہ آج کل جن صنعتوں کے لیے کشمیر مشہور ہے، یہ تقریباً سب کی سب سلطان زین العابدین کی سعیِ بلیغ، اعانت اور ہمت افزائی کی مرہونِ منت ہیں۔

اس کے دربار کا ایک پنڈت بودا بھٹ ویدوں کا ماہر ہونے کے علاوہ، فارسی ادب میں بھی مہارتِ تامہ رکھتا تھا۔ وہ فردوسی کے "شاہنامہ" کا حافظ تھا۔ ایک دوسرے پنڈت جون راج نے سنسکرت میں تاریخ کی کتابیں تالیف کیں، اور پنڈت سری وارا نے جامی کی یوسف زلیخا کا سنسکرت میں ترجمہ کیا۔ یہی ہندوؤں کی مقدس کتابیں سنسکرت میں سلطان زین العابدین کو سنایا کرتے تھے۔ سلطان کے متعدد مسلمان، درباری علماء، عربی اور فارسی ادب کے ساتھ ساتھ سنسکرت ادب سے بھی خوب واقف تھے۔ چنانچہ انھیں میں ایک ملا احمد نے سلطان کے حکم سے "راج ترنگنی" اور "مہابھارت" کا

سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔[۲]

اس سے ظاہر ہوگا کہ مسلمانوں کی سنسکرت علوم و فنون کے ساتھ عملی دلچسپی آٹھویں صدی کے وسط میں بغداد میں شروع ہوئی اور ہندستان میں اسلامی سلطنت کے قیام کے بعد سے انیسویں صدی کے آخر تک قائم رہی۔ لیکن لودیوں کے عہد تک سنسکرت کتابوں کے فارسی ترجمے اور اُن کی بنا پر مستقل کتابوں کی عام تصنیف و تالیف کا کام کافی ترقی نہ کر سکا۔ یہ صرف ہیئت، نجوم، حساب اور موسیقی کی معدودے چند کتابوں تک محدود رہا۔ لیکن جس طرح بغداد میں اسلامی ثقافت مامون رشید کے عہد میں اپنے عروج کو پہنچی، اسی طرح ہندستان میں ہندی اسلامی ثقافت کی ابتدا اگرچہ گیارھویں صدی میں البیرونی کی آمد کے بعد سے ہوئی اور مغلوں کے زوال تک جاری رہی، لیکن یہ اپنے عروج کو اکبر اعظم کے عہد میں پہنچی۔

علم و ثقافت سے شغف، اکبر کے خاندان کا کئی پشتوں سے طرۂ امتیاز رہا تھا۔ خود اکبر کو فطرت کی طرف سے غیر معمولی ذہانت عطا ہوئی تھی۔ اس کا مذہبی تخیل فلسفیانہ تھا۔ تعصب اس میں برائے نام بھی نہ تھا۔ ہر مذہب کے علما و فضلا اس کے دربار میں جمع رہتے۔ ہندوؤں کے علوم و فنون سے اسے غیر معمولی گہری دلچسپی تھی۔ اس نے یہ اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ ہندستان میں صلح و آشتی کے ساتھ حکومت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہاں کے باشندوں میں عموماً اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں خصوصاً ہر طرح کے اختلافات کی بیچ کنی کر دی جائے اور اس کے لیے یہ لازمی تھا کہ دونوں ایک دوسرے کی روایات، خیالات اور مذہبیات کا گہرا مطالعہ کرتے۔ چنانچہ ابوالفضل "رزمنامہ" (مہابھارت کے فارسی ترجمے) کے مقدمے میں لکھتا ہے:-

"اس فہیم اور عمیق النظر بادشاہ (اکبر) نے دیکھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایک دوسرے کے خلاف نفرت و حقارت حد سے زیادہ پائی جاتی ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے کو ہمیشہ لعنت ملامت کرتے رہتے ہیں۔ بادشاہ کو یقین تھا کہ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے ادب سے بالکل ناواقف ہیں۔ لہٰذا انھوں نے فیصلہ کیا کہ ہر ایک کی معتبر کتابوں کا دوسری

کی زبان میں ترجمہ ہو۔ تاکہ دونوں اصل حقیقت سے واقف ہوجائیں۔ اور ایک دوسرے کی خامیوں اور خوبیوں کو سمجھ کر اپنی اصلاح کی کوشش کرسکیں۔"[۲۸]

اکبر نے کچھ تو اپنی ذاتی دلچسپی کی وجہ سے اور کچھ سیاسی مصلحت سے اس بات کا مصمم ارادہ کرلیا کہ سنسکرت کی اہم کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کروایا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے فتح پور سیکری کے دیوان خانے میں ایک مستقل دارالترجمہ قائم کیا۔ سب سے پہلے ترجمہ کے لیے "مہابھارت" کا انتخاب ہوا یہ کام نقیب خاں کو دیا گیا، اور متعدد پنڈت کتاب کا مفہوم سمجھانے کے لیے اُس کے معاون مقرر ہوئے۔ اس طرح یہ کام تین سال تک چلتا رہا۔ اس کے بعد عبدالقادر بدایونی کو بھی نقیب خان کا شریک کردیا گیا، تاکہ کام جلد ختم ہوسکے۔ یوں چار مہینوں میں اس ضخیم کتاب کا آٹھواں حصّہ فارسی میں منتقل ہوا۔ اس کے بعد یہ دو حصوں میں تقسیم کردی گئی، ایک حصّہ نقیب خاں اور حاجی محمد سلطان کے اور دوسرا حصّہ مُلّا شیری کے سپرد ہوا۔ فیضی ترجمے کے عام نگراں مقرر کیے گئے۔ جب کتاب کا ایک تہائی حصّہ فارسی میں منتقل ہوگیا۔ تو اس کی تکمیل اور سارے ترجمے پر نظرِثانی کا کام حاجی محمد سلطان کے سپرد کیا گیا۔ اس طرح اس ضخیم کتاب کا فارسی ترجمہ مکمل ہوا اور اس کا نام "رزم نامہ" رکھا گیا۔ اس کے بعد اس کی نقلیں تیار ہوئیں اور جابجا تصویروں کے اضافہ کے بعد یہ شائع ہوئی۔ یہ ساری تفصیل عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں بیان کی ہے۔

اکبر کی زیرِ ہدایت اور اس کے دربار کے فضلا کے زیرِ نگرانی اس عہد کے عالم پنڈتوں کی مدد سے، ابوالفضل، فیضی، نقیب خاں، حاجی محمد سلطان، مُلّا ابراہیم شیری، مُلّا عبدالقادر بدایونی جیسے علما نے سنسکرت سے "مہابھارت"، "رامائن"، "بھگوت گیتا"، "اتھروید"، "یوگ وششٹ"، "مہیش نند"، "ہری ونش" اور متعدد دوسری اہم، مختلف الموضوع کتابیں فارسی میں ترجمہ کیں۔

اوپر بیان ہوچکا ہے کہ اکبر سے دو صدی قبل ہی بعض مسلمان علما و امرا نے سنسکرت زبان اور علوم و فنون میں کمال حاصل کرنے کی کوشش شروع کردی تھی۔ اور بعض ہندو پنڈت بھی فارسی زبان اور ادب میں

مہارت حاصل کرنے لگے تھے، لیکن عہدِ اکبری میں کچھ تو ذاتی دلچسپی کے باعث اور زیادہ تر حکومت کے اثر کے تحت مسلمانوں میں سنسکرت اور ہندوؤں میں فارسی پڑھنے کا رواج بہت ترقی کر گیا۔ اب سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کرنے کے لیے سنسکرت کے پنڈتوں اور فارسی کے عالموں کی باہمی معاونت کی ضرورت باقی نہیں رہی اور ترجمہ کا کام بہت آسان ہو گیا۔ اس زمانے میں بعض ہندو پنڈتوں نے جو سنسکرت اور فارسی دونوں زبانوں کے ماہر تھے، بعض پرانے تراجم پر نظرِ ثانی کی اور مستقل نئے ترجمے بھی کیے۔ چنانچہ ۱۶۲۶ء میں پنڈت گردھاری داس نے "راماین" کا مختصر منظوم ترجمہ کیا اور پھر پنڈت دیوی داس نے اسی کتاب کا از سرِ نو فارسی میں ترجمہ کیا۔[۲۹] اس سے تھوڑی مدت بعد داراشکوہ کے ایک ہندو دوست نے "یوگ وششٹ" کو از سرِ نو سنسکرت سے فارسی میں منتقل کیا۔

سترھویں صدی کے وسط تک ہندوؤں کی مقدس کتابوں کا کوئی معتبر اور مستند ترجمہ فارسی میں نہیں ہوا تھا۔ اکبر کے زیرِ ہدایت "اتھروید" کا جو ترجمہ فارسی میں ہوا، وہ اتنا ناقابلِ فہم اور غیر مستند تھا کہ اپنے مترجم کی وفات سے پہلے ہی نیست و نابود ہو گیا، اور اب اس کے وجود کا کوئی پتا نہیں چلتا۔ یہ صوفی مشرب شاہزادہ داراشکوہ کے لیے طرۂ امتیاز ہے کہ اُس نے بنارس کے پنڈتوں کو جمع کر کے اُن کی مدد سے خود ہی اُپنشدوں کا فارسی میں ترجمہ شروع کیا اور ۱۶۵۷ء میں یہ کام مکمل کر کے اس کا نام "سرِ اکبر" رکھا۔ اس ترجمے کے متعدد مخطوطے مشرق و مغرب کے کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ ڈاکٹر بکرما جیت حسرت نے اس کے متن کا محقق نسخہ چند سال ہوئے، کلکتہ یونیورسٹی میں پی۔ ایچ ڈی کی ڈگری کے لیے پیش کیا تھا۔ اس کے بعد فارسی متن کا دوسرا محققانہ نسخہ سید محمد رضا جلالی نائینی اور ڈاکٹر تارا چند نے ۱۹۵۷ء میں تہران سے شائع کیا۔ فارسی متن کے شائع ہونے سے تقریباً دو صدی قبل فرانسیسی مستشرق انکیتیل ڈوپرؤن نے اس کا لاطینی ترجمہ اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں شائع کیا تھا۔ اسی لاطینی ترجمے کو پڑھ کر جرمن فلسفی شوپن ہور نے "اُپنشد" کے متعلق یہ رائے ظاہر کی تھی کہ "دنیا میں کسی چیز کا بھی مطالعہ اتنا مفید اور روح پرور نہیں، جتنا اُپنشد کا ہے۔"

سنسکرت کتابوں کے فارسی میں ترجمے کے ساتھ ساتھ ہندوؤں کے علمی خیالات کا بھی مسلمانوں کے

ادب میں اظہار ہوتا رہا۔ اس کا اندازہ بعض ان کتابوں سے ہو سکتا ہے، جو طب کے متعلق فارسی زبان میں پندرھویں اور سولھویں صدی میں لکھی گئی تھیں اور جن کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ ان کے علاوہ فیضی کی "نل دمن"، مسیح بیگ کی "رام وسیتا"، عبدالرحمن چشتی کی "مرأۃ المخلوقات" اور مرزا فخرالدین کی "تحفۃ الھند" اس کی چند مثالیں ہیں۔ آخری کتاب یعنی "تحفۃ الھند" کے متعلق یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ یہ اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں اس کے پوتے شہزادہ جہاندار شاہ کی تعلیم کے لیے اس کے معلّم اور اتالیق کوکلتاش خاں کی فرمائش سے تالیف ہوئی تھی۔ اس کتاب کا موضوع ہندو ثقافت ہے اور یہ حسب ذیل سات حصّوں میں منقسم ہے:۔

(۱) مقدمہ: ہندو رسمِ خط۔ (۲) باب اول: سنسکرت علمِ عروض۔ (۳) باب دوم: سنسکرت قوافی، (۴) باب سوم: علمِ بیان و بدیع۔ (۵) باب چہارم: ہندو نظریۂ عشق (۶) باب پنجم: ہندو موسیقی (۷) باب ششم: ہندو نظریۂ جنسی، و عیش و کامرانی۔ (۸) باب ہفتم: ہندو نظریۂ فراست۔

اس کتاب کی تالیف کے اسباب اور اس کے مقصد سے مسلمان بادشاہوں کے اس ملک کی ثقافت کے ساتھ دلچسپی کا اچھی طرح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ عالمگیر عام طور پر بہت متعصب سمجھا جاتا ہے، لیکن اس نے بھی ایک نوجوان شاہزادے کی تعلیم کے لیے اس کے معلّم کی درخواست پر ہندو ثقافت سے متعلق ایک کتاب لکھوائی اور یہ نوعمر شاہزادے کو پڑھوائی گئی۔ اصل یہ ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے مفتوحہ اقوام کی ثقافت میں ہمیشہ عملی دلچسپی لی اور سیاسی اختلافات کو ثقافتی امور میں کبھی حائل نہیں ہونے دیا۔

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان خلفا اور سلاطین اور امرا جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ہندی ثقافت اور علوم و فنون کے ہمیشہ مدّاح رہے اور انھوں نے جہاں تک اُن سے ممکن تھا، اسے اپنانے کی کوشش کی۔ ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے ثقافتی تعلقات ہی کی روشنی میں داراشکوہ کی ہندو فلسفے اور تصوف کے ساتھ غایت دلچسپی کی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ اُس نے جیسا کہ ذکر ہوا، متعدد سنسکرت کتابوں کے فارسی تراجم پر نظرِ ثانی کروائی، "اُپ نشدوں" کا خود فارسی میں ترجمہ کیا؛ اور ہندو مذہب اور اسلام میں اساسی اصولوں میں موافقت اور مطابقت دکھانے کے لیے ایک مستقل کتاب "مجمع البحرین"

تصنیف کی، جو عرصہ ہوا، پروفیسر محفوظ الحق مرحوم نے شائع کی تھی۔ ان سب باتوں سے مسلمان سلاطین کے ہندو مذہب اور ثقافت کے ساتھ دلچسپی کا واضح ثبوت ملتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمان علما میں کچھ ایسے لوگ بھی تھے، جنھیں ہندو ثقافت پسند نہیں تھی، لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ ان کے مقابلے میں بڑی اکثریت ایسے علما کی تھی جنھیں ہندو مذہب اور رسوم کے خلاف کوئی تعصب نہیں تھا، بلکہ انھوں نے حاکم وقت کے سامنے ان رسوم کی حمایت کی۔ چنانچہ سکندر لودی نے ٹھانسیر کے ایک حوض کو، ہندو مقدس سمجھتے ہیں، تو اس نے ایک مسلمان عالم سے دریافت کیا کہ اس کے متعلق اسلام کا کیا حکم ہے۔ عالم نے جواب دیا کہ پرانے مندروں کو مسمار کرنا اسلام میں جائز نہیں؛ یہ تمہارا کام نہیں کہ ہندوؤں کو اس حوض میں غسل کرنے سے منع کرو جو زمانۂ قدیم سے رائج ہے۔ سلطان نے اپنا ہاتھ خنجر پر رکھ کر کہا "تم کفار کی طرفداری کر رہے ہو"۔ عالم نے جواب دیا کہ "میں تمہیں قرآن کا حکم بتا رہا ہوں۔ میں سچ بولنے میں کسی سے نہیں ڈرتا"۔[۳۰]

سنسکرت کتابوں کے عربی اور فارسی تراجم اور ان کے متعلق مسلمان علما کی تصانیف نے نہ صرف مسلمانوں ہی میں ہندوستانی علوم و فنون کو رائج کیا، بلکہ جب یہ کتابیں یورپ میں پہنچیں، تو ان کی وجہ سے یورپی مستشرقین میں بھی سنسکرت علوم و فنون کا ذوق پیدا ہو گیا۔ چنانچہ "پنچ تنتر" کے عبرانی، سریانی، یونانی، لاطینی، اسپینی، اطالوی، ترکی، انگریزی، فرانسیسی اور تمام دوسری زبانوں کے تراجم، ابن المقفع کے ۷۵۰ء کے عربی ترجمے ہی پر مبنی تھے۔[۳۱] اصل سنسکرت نسخے کا یورپی علما میں اٹھارھویں صدی کے وسط تک بھی کوئی ذکر نہیں ملتا۔ یہ حقیقت ہے کہ ہندوستانی قصوں اور کہانیوں کا بہت بڑا حصہ گذشتہ صدی سے قبل یورپی اقوام میں، عربی اور فارسی تراجم ہی کے ذریعے پہنچا، جیسا کہ پروفیسر ہوروڈٹس نے اپنے ایک فاضلانہ مضمون میں ثابت کیا ہے۔[۳۲]

یہ بات تو عام طور پر مسلم ہے کہ سترھویں صدی میں یورپ میں یونانی علوم کے مطالعے کی جو نئی لہر چلی، وہ عربی کتابوں اور ان کے لاطینی ترجموں کی مرہونِ منت تھی، لیکن سنسکرت علوم و فنون کا جو محققانہ مطالعہ اس کے بعد ہی یورپ میں شروع ہوا، وہ کہاں تک ان عربی اور فارسی تراجم کا نتیجہ ہے، اس کے متعلق

ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی گئی۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ ہندستانی علوم و فنون کا جدید یورپ سے تعارف کرانے، اور یوروپین مستشرقین میں ان کے مطالعے کا ذوق شوق پیدا کرنے میں، عربی اور فارسی ادب نے بہت اہم کردار ادا کیا ہے۔

حواشی

۱۔ آثار البلاد (قزوینی)، ص ۸۵

۲۔ رسائل الجاحظ، ص ۸۱-۸۲ (طبع مصر، ۱۳۲۴ھ)

۳۔ کتاب البلدان، ص ۱۰۵ (لائیڈن)

۴۔ اس کا پورا نام "سُوریہ سِدھانت" ہے۔

۵۔ اس سے مراد "سُشرت" ہے۔ یہ آیورویدک کی مشہور قدیم کتاب، اسی نام کے مصنف کی لکھی ہوئی ہے۔ زیادہ تر اس میں سرجری (عمل جراحی) کا حال ہے۔

۶۔ "یہ مادھو" کی تصنیف ہے۔ کتاب کا پورا نام "مادھو ندان" ہے۔

۷۔ اس سے مراد غالباً سدھسین جین کی کوئی تصنیف ہے۔ سدھسین کے زمانے میں اختلاف ہے۔ بعض اسے پانچویں صدی عیسوی سے اور بعض پہلی صدی سے منسوب کرتے ہیں۔ بہت عالم آدمی تھا۔ آیورویدک کے علاوہ اس نے منطق سے متعلق بھی لکھا ہے۔

۸۔ تاریخ الحکما (قفطی) ص ۲۶۵-۲۶۶ (طبع لائپزگ)

۹۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، پورا نام "سُوریہ سِدھانت" ہے۔

۱۰۔ اس کے صحیح معنی "خالص" یا "بنیادی اصول" ہیں۔

۱۱۔ اس سے مراد غالباً "چنک" ہے۔ مختلف قسم کے زہروں، ان کے اثرات اور علاج پر اس کی ایک کتاب اب بھی ملتی ہے۔

۱۲۔ معارف (اعظم گڈھ) اپریل ۱۹۶۰ء، ص ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۸۔ اس کتاب سے متعلق دیکھیے: ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کا مضمون معارف، مئی ۱۹۶۴ء (ص ۳۶۱-۳۶۴)

۱۳۔ الفہرست (لائپزگ)، ص ۱۱۸؛ ایران کی ادبی تاریخ (LIF HISF PERSIA

جلد ۲، ص ۳۵

۱۴- INDICA VOL. I. INT. P. XXXI

۱۵- SIDDIQI'S STUDIES IN ARABIC AND PERSIAN MEDICAL LITERATURE (CAL. 1959) PP. 35. 37.

۱۶- ایضاً، ص ۳۹-۴۱

۱۷- فردوس الحکمۃ، ص ۵۵۰ تا آخر کتاب (برلین، ۱۹۲۸ء)

۱۸- Z.D.M.G. VOL 30 PP. 617-66

۱۹- شعر العجم، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۷

۲۰- تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۶۲-۳۶۵

۲۱- مآثر الامراء، ۲: ۱۹۰

۲۲- STUDIES IN ARABIC AND PERSIAN MEDICAL LITERAHURE PP. 97-101

۲۳- ہمدرد صحت، نومبر ۱۹۵۹ء، ص ۳-۶

۲۴- ایضاً، مئی ۱۹۶۰ء، ص ۴-۹

۲۵- ایضاً، دسمبر ۱۹۵۸ء، ص ۴-۶

۲۶- معارف، فروری ۱۹۴۵ء، ص ۳۵-۴۲

۲۷- KASHMIR UNDER THE SULTANS, CALCATTA 1959 PP. 86-95

۲۸- مخطوطہ بُحار لائبریری (۱۰۳) ورق ۵ ب

۲۹- ریو، جلد اول، ص ۵۵-۵۶

۳۰- مآثر رحیمی۔ حصہ اول، ص ۵۴۵

۳۱- تاریخ ادبیات ایران، براؤن، ج ۲، ص ۳۵۰

۳۲ اسلامک کلچر۔ ج اول، ص ۳۶

نفثة الصدور

تصنیف منیف

امام ہمام ابوعبداللہ محمد بن عمر فخر الدین الرّازی

مرتّبہ

سعید احمد اکبرآبادی ایم اے

صدر شعبۂ دینیات

مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ

۱۹۷

سعید احمد اکبر آبادی

تعارف

مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں امام فخر الدین رازی (ف ۶۰۶ھ) کی ایک تحریر کا مخطوطہ ہے۔ جو اگرچہ مختصر ہے مگر نایاب ہے۔ تلاشِ بسیار کے باوجود ابھی تک کسی اور کتاب خانے کی فہرست میں اس کا تذکرہ میری نظر سے نہیں گزرا۔ بہت سے اربابِ علم و تحقیق سے بھی دریافت کیا مگر کسی سے اس کا کچھ سراغ نہیں ملا۔ یہاں اس رسالے کا متن شائع کیا جا رہا ہے۔ ممکن ہے، اسے دیکھنے کے بعد، کوئی صاحب اس پر مزید روشنی ڈال سکیں۔

یہ مخطوطہ آزاد لائبریری کے ذخیرۂ سبحان اللہ خان کی فہرست کے صفحہ ۱۲ پر "۲۹۷/۹ تصوف" کے تحت درج ہے۔ لیکن در حقیقت یہ تصوف کا رسالہ نہیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ امام عالی مقام کے ایک فرزندِ ارجمند کا جوانی میں انتقال ہو گیا تھا۔ انھیں قدرتی طور پر سخت صدمہ ہوا۔ اس سلسلے میں کسی بادشاہِ وقت نے انھیں تعزیت نامہ لکھا۔ اسی کے جواب میں امام صاحب نے جو خط لکھا تھا۔ یہی تحریر وہ خط ہے۔ چنانچہ اس رسالے کے آغاز میں لکھا ہے:

"ایں رسالہ الیست کہ مولانا شیخ الاسلام اعظم، علامۃ العلماء فی العالم، الامام الہمام والحبر القمقام فخر الدین محمد الرازی روح اللہ روحہٗ، و رضی عنہ بہ بادشاہ آں زمانہ نوشتہ، در جوابِ تعزیت نامہ کہ ملک بر وفاتِ پسرِ امام نوشتہ بود۔"

یہ رسالہ نو صفحات پر مشتمل ہے۔ ہر صفحے میں پندرہ سطریں ہیں۔ اس پر نہ کاتب کا نام ہے اور نہ سنۂ کتابت درج ہے۔ اور نہ اس شخص کا نام ہے، جو اس کا جامع ہے اور جس نے ظاہراً سطورِ بالا لکھی ہیں لیکن کاغذ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ دو سو ڈھائی سو برس کا نوشتہ ہوگا۔ اگرچہ یہ مختصر رسالہ کہنے کو صرف ایک تعزیت نامہ ہے

لیکن درحقیقت اس میں زندگی اور موت کا فلسفہ، بالکل اچھوتے اور نئے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

اربابِ علم جانتے ہیں کہ امام رازی عام طور پر بلند پایہ فلسفی اور منطقی کی حیثیت سے اس درجہ مشہور ہیں کہ مولانا جلال الدین رومی کو بھی امام صاحب کے "رازدارِ دین" نہ ہونے میں شبہہ ہے لیکن اصل یہ ہے کہ امام صاحب کو اپنی عمر کے اخیر دور میں تصوف اور مسائلِ طریقت و معرفت سے بڑا لگاؤ پیدا ہوگیا تھا چنانچہ علامہ سبکی انھیں اہلِ دین اور اہلِ تصوف میں سے مانتے ہیں![1]

فلسفے کے ساتھ تصوف اور علومِ شریعت کے ساتھ اسرار و رموزِ طریقت کی آمیزش ہی کا یہ نتیجہ تھا، کہ امام صاحب اخیر زمانہ میں بڑی پابندی سے وعظ کہنے لگے تھے۔ اور ان کا وعظ اس درجہ موثر اور رقت انگیز ہوتا تھا کہ شہاب الدین غوری کے سے بادشاہ پر رقّت طاری ہوجاتی تھی اور وہ زار و قطار رونے لگتا تھا۔[2] چنانچہ اس رسالے میں بھی فلسفے اور تصوّف دونوں کی آمیزش و ترکیب پائی جاتی ہے۔ اور اس بنا پر اس کا مخصوص اسلوبِ بیان و طریقِ استدلال صاف بتا رہا ہے کہ یہ امام صاحب کے سوا کسی اور کی تحریر نہیں ہوسکتی۔

یہ رسالہ حسبِ ذیل دس فصلوں پر مشتمل ہے:

(۱) در مثالِ روحِ انسانی۔ (۲) در فنائے ایں جثّہ (۳) در اثباتِ حقیقتِ روحِ انسانی (۴) در حقیقتِ مرگ و احوالِ آں (۵) در بیانِ دردِ فراق (۶) در بیانِ نصیحت و تنبیہہ (۷) در مراتبِ ارواحِ انسانی (۸) در بیانِ حکمتِ مرگ و دلائلِ آں (۹) در حقیقتِ زیارت و کیفیتِ تجلّیِ ارواح۔ آخری یعنی دسویں فصل میں امام صاحب نے اپنے ذاتی رنج والم کا ذکر کیا ہے، جو انھیں بیٹے کی جوانمرگی کے باعث اٹھانا پڑا ہے۔

اس سلسلہ میں تین باتیں خاص طور پر تحقیق طلب ہیں:

(الف) امام صاحب کے اس صاحبزادے کا نام کیا تھا اور اس کا انتقال کب ہوا؟

۱۔ طبقات الشافعیہ، ۵: ۳۵ ۲۔ بدایونی: منتخب التواریخ: ۱: ۱۶

(ب) جس بادشاہ نے امام صاحب کو تعزیت نامہ لکھا تھا، وہ کون ہے؟

(ج) اس رسالے کا نام کیا ہے اور امام صاحب کی تالیفات میں کہیں اور اس کا سراغ ملتا ہے یا نہیں؟

(الف) امام صاحب کی اولاد کی صحیح تعداد ہمیں معلوم نہیں، البتہ اتنا ثابت ہے کہ ان کے تین صاحبزادے تو ضرور تھے۔ ان کے نام یہ ہیں: ضیاء الدین، شمس الدین، محمد۔ ضیاء الدین سب سے بڑے تھے اور علمی مشغلہ رکھتے تھے۔[3] شمس الدین جن کی کنیت ابوبکر تھی، سب سے چھوٹے تھے۔ امام صاحب نے وصیت نامے میں انھیں کے متعلق لکھا ہے کہ اس بچے میں ذہانت اور طبّاعی کے آثار نمایاں ہیں اس لیے اس کی تعلیم و تربیت میں کافی اہتمام کیا جائے۔[4]

اب رہے تیسرے محمد، تو یہ وہی ہیں جن کے ساتھ امام صاحب کو غیر معمولی محبت و انسیت تھی اور جو جوانی ہی میں باپ کو داغِ مفارقت دے گئے۔ ان کا انتقال ۶۰۰ھ کے اوائل میں ہوا ہوگا کیونکہ خود امام صاحب تفسیر کبیر میں سورۂ یونس کی تفسیر کے آخر میں لکھتے ہیں:

> "میں نے اس سورۃ کو ہفتہ کے دن رجب ۶۰۰ھ میں ختم کیا۔ حالاں کہ میں اپنے فرزند صالح محمد کی موت کے باعث بڑا ملول اور دل گرفتہ تھا۔"[5]

امام صاحب کو محمد کی جوانا مرگی کا صدمہ اس درجہ تھا کہ اس حادثے پر ایک برس سے بھی زیادہ عرصہ گزر جانے کے باوجود جب انھوں نے شعبان ۶۰۱ھ میں سورۂ یوسف کی تفسیر سے فراغت پائی تو بیٹے کی جدائی کا غم اچانک دماغ میں تازہ اور چند آنسو مرثیہ کے اشعار کی شکل میں صفحۂ قرطاس پر ٹپک پڑے۔ امام صاحب کے لیے یہ غم کس درجہ جانگداز تھا، اس کا کچھ اندازہ مرثیۂ مذکورہ کے اس شعر سے ہوتا ہے:۔

فاقسم ان مسوا رُفاتی و رِمّتی　　احسّوا بنار الحزن فی ممکن العظم

(ترجمہ: اگر لوگ میری بوسیدہ ہڈیوں کو بھی ٹٹولیں گے، تو غم کی آگ ان ہڈیوں کے نہاں خانے میں محسوس کریں گے۔[6]

۳۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء: ۲: ۲۶　　۴۔ ایضاً، ۲: ۲۸

۵۔ تفسیر کبیر: ۵: ۴۴　　۶۔ ایضاً، ۵: ۱۸۵

اس کے بعد سورۂ رعد کی تفسیر ختم کرتے کرتے یہ سلگتی آگ پھر بھڑک اٹھی، تو اس موقعہ پر بھی مرثیے کے دو شعر بیساختہ قلم کی زبان پر آگئے ہیں۔

غرض اس میں شبہہ نہیں کہ امام صاحب کو جس بیٹے کی جوانمرگی کا غم اٹھانا پڑا، اس کا نام محمد تھا چنانچہ مخطوطۂ زیرِ بحث کی آخری فصل جس میں انھوں نے اپنے طبعی حُزن و ملال کا اظہار عجیب وارفتگی کے ساتھ کیا ہے اس میں بھی یہی نام مذکور ہے۔ عام قرینہ یہ ہے کہ یہ اپنے بھائیوں میں عمر میں سب سے چھوٹے ہوں گے۔ مفتاح السعادۃ میں اس کی تصریح بھی موجود ہے، ومات محمد فی عنفوان شبابہ[7] لیکن اڈورڈ فنڈیک نے معلوم نہیں کس بنیاد پر محمد کو امام صاحب کی اولاد میں سب سے بڑا بتایا ہے[8]۔

(ب) اہلِ علم حضرات جانتے ہیں کہ امام صاحب کے تعلقات اپنے زمانے کے متعدد بادشاہوں اور فرمانرواؤں کے ساتھ بہت گہرے اور عزیزانہ تھے۔ شہاب الدین غوری کے ساتھ تو اس درجہ کا تعلق تھا کہ ایک مرتبہ اسے ضرورت ہوئی تو اس نے امام صاحب سے روپیہ قرض لیا[9]۔ امام صاحب خاص محلِ شاہی میں وعظ بھی کہتے تھے۔ ایک مرتبہ بڑے جوش و خروش کے ساتھ اثنائے وعظ میں شہاب الدین غوری کو خطاب کرکے فرمایا: "اے بادشاہ! ایک وقت آئے گا، جب نہ تیری بادشاہی رہے گی اور نہ رازی کی یہ روباہ گری، اور ہم سب کو اللہ کے حضور میں پہنچنا ہوگا"۔ غوری پر ان فقروں کا اتنا اثر ہوا اور وہ دیر تک اس طرح روتا رہا کہ دیکھنے والوں کو ترس آتا تھا[10]۔ ملّا عبدالقادر بدایونی اور دوسرے حضرات نے بھی یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ لیکن ملّا صاحب نے اس پر اتنا اضافہ اور کیا ہے کہ امام صاحب کا یہ وعظ ہر ہفتے ہوتا تھا اور بادشاہ امام صاحب کے پیروں کے جانب بیٹھتا تھا[11]۔ شہاب الدین غوری کی طرح امام صاحب کے تعلقات اس کے بھائی ابوالفتح غیاث الدین غوری کے ساتھ بھی بہت گہرے تھے۔ شروع شروع میں غیاث الدین غوری پر فرقۂ کرامیہ کے اثرات تھے

۷۔ مفتاح السعادۃ، ۱ : ۱۵۱

۸۔ اکتفاء القنوع بما ھو مطبوع : ۱۶۷

۹۔ تاریخ ابن خلکان، ۱ : ۴۷۵

۱۰۔ ظفر الوالہ بمظفر و آلہ، ۲ : ۶۸۳

۱۱۔ منتخب التواریخ، ۱ : ۱۶

لیکن امام صاحب کے قرب واتصال کے باعث اخیر میں وہ شافعی المذہب اور علما وصلحا کا بڑا قدر دان ہوگیا۔ اس نے مسجدیں اور سرائیں تعمیر کرائیں اور بڑے بڑے کارہائے خیر سر انجام دیے۔ اس نیکی اور خلق نوازی کے باعث امام صاحب کو بھی اس کے ساتھ اس درجہ کا تعلق پیدا ہوگیا کہ انھوں نے لطائف الغیاثیہ اور بعض اور کتابیں بھی اسی کے نام سے معنون کی ہیں۔[۱۲]

غوری خاندان کے ان دو بادشاہوں کے علاوہ امام صاحب کے مراسم اور تعلقات خوارزم شاہی خاندان کے دو بادشاہوں علاء الدین تکش اور اس کے بیٹے محمد بن تکش سے بھی تھے۔ چنانچہ شروع میں علاء الدین تکش نے اپنے بیٹے کی تعلیم کے لیے امام صاحب ہی کو مقرر کیا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ امام صاحب کو یہ تعزیت نامہ کس بادشاہ نے لکھا تھا؟ ہمارا خیال ہے کہ یہ ملک محمد بن تکش ہے جو عام طور پر خوارزم شاہ کے لقب سے معروف ہے۔ امام صاحب کے صاحبزادے محمد کا انتقال ہمارا قیاس ہے ۶۰۰ھ کا واقعہ ہے۔ اس صورت میں علاء الدین تکش اور غیاث الدین غوری تو اس تعزیت نامہ کے مصنف اس لیے نہیں ہوسکتے کہ اول الذکر کا انتقال ۵۹۶ھ میں ہوا اور موخر الذکر کا ۲۷ جمادی الاولی ۵۹۹ھ کو۔[۱۳] رہا شہاب الدین غوری، تو اگرچہ اس کے قتل کا واقعہ ۶۰۲ھ میں پیش آیا ہے، لیکن یہ زمانہ وہ ہے جب کہ شہاب الدین غوری لشکر لیے ایک جگہ سے دوسری جگہ پھر رہا تھا۔ ۵۹۹ھ میں وہ غزنین سے خراسان کی طرف روانہ ہوا۔ راہ میں بھائی کے انتقال کی خبر ملی تو بادغیس جا پہنچا، اور بھائی کی مملکت کو اپنے بھتیجوں اور بھانجوں میں تقسیم کیا۔ یہاں سے فارغ ہوا، تو خوارزم کا رخ کیا اور اسے فتح کرنے کے خیال سے شہر کا محاصرہ کیے پڑا رہا۔ یہاں تک کہ جنگ ہوئی جس میں دونوں فریق کا بہت نقصان ہوا۔ اس کے بعد وہ دریائے جیحوں کے کنارے کنارے بلخ کے ارادے سے جا رہا تھا کہ اثنائے راہ میں ترک اور خطا کے لشکر سے مڈبھیڑ ہوگئی جس میں اسے عظیم خسارہ برداشت کرکے اپنے چند جاں نثاروں کے ساتھ میدان چھوڑنا پڑا۔[۱۴] غرض کہ ۵۹۹ھ سے ۶۰۱ھ تک کے دو برس شہاب الدین غوری کے ایسی پریشانی اور سراسیمگی میں گذرے کہ ان حالات میں اس کا امام صاحب کو تعزیت کا خط لکھنا محال نظر آتا ہے! اب لے دے کے ایک

۱۲۔ منتخب التواریخ ۱ : ۱۶   ۱۳۔ ظفر الوالہ، ۲ : ۶۷۵

۱۴۔ جوزجانی بحوالہ ظفر الوالہ، ۲ : ۶۸۱

خوارزم شاہ یعنی محمد بن تکش رہ جاتا ہے جس نے اپنے باپ کی وفات (۵۹۹ھ) کے بعد اکیس برس تک بڑے جاہ و جلال اور طنطنے کے ساتھ حکومت کی۔ جیساکہ بیان ہوا، اسے امام صاحب سے شرفِ تلمذ بھی حاصل تھا اور امام صاحب کے غیر معمولی فضل و کمال اور جلالتِ علم کے باعث وہ ان کا اتنا قدرداں تھا کہ ابن خلکان کا بیان ہے:[15]

اتصل بالسلطان محمد بن تکش المعروف بخوارزمشاہ۔ حظی عندہٗ ونال اسنی المراتب ولم یبلغ احدٌ منزلتہ عندہٗ۔

امام رازی سلطان محمد بن تکش معروف بہ خوارزم شاہ سے وابستہ ہو گئے۔ یہاں آپ کی بڑی قدر و منزلت ہوئی اعلیٰ مراتب پر فائز ہوئے اور سلطان کے نزدیک جو مرتبہ و مقام آپ کا تھا، وہ کسی دوسرے کو میسّر نہیں ہوا۔

امام رازی کا بھائی رکن الدین اکثر بہت پریشان کرتا رہتا تھا۔ امام نے اس کا تذکرہ سلطان سے کیا تو اس نے رکن الدین کی نقل و حرکت ایک مختصر علاقے میں محدود کر دی اور اس کی بسر اوقات کے لیے ایک جائداد مقرر کر دی جس کی آمدنی ایک ہزار دینار سالانہ تھی۔[16] سلطان اگرچہ بہت وسیع المملکت اور بڑے دبدبے کا حکمراں تھا لیکن اس کی امام صاحب سے عقیدت کا یہ عالم تھا کہ وہ خود ان کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا۔[17] امام صاحب کو بھی اس سے ایسا لگاؤ اور گہرا تعلق تھا کہ وفات سے قبل انھوں نے جو وصیت نامہ لکھا ہے، اس میں لکھتے ہیں: "میں اپنے بچوں کو پہلے اللہ کے اور پھر اللہ کے خلیفہ محمد (یعنی سلطان محمد بن تکش) کے حوالے کرتا ہوں۔"[18] سلطان شہاب الدین غوری اور سلطان محمد بن تکش خوارزم شاہ میں سخت جنگ اور خونریزی کے بعد صلح و صفائی ہو گئی تھی۔ مورخین کا عام خیال ہے کہ یہ بھی دونوں پر امام صاحب کے ذاتی اثر و رسوخ کی وجہ سے ہوئی۔ ان قرائن سے پتا چلتا ہے کہ امام صاحب کے نام جس بادشاہ نے تعزیت نامہ لکھا تھا وہ یہی سلطان محمد بن تکش المعروف بخوارزم شاہ (م ۶۱۶ھ) ہے۔

اب صرف ایک سوال رہ گیا کہ اس رسالے کا نام کیا ہے؟ اور کیا امام صاحب کی کسی دوسری تالیف میں کہیں اس کا سراغ ملتا ہے یا نہیں؟ ابن ابی اصیبعہ نے امام صاحب کی تالیفات و تصنیفات کے

۱۵۔ تاریخ ابن خلکان، ۱: ۴۷۵
۱۶۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ۲: ۲۵
۱۷۔ ایضاً، ۲: ۲۳
۱۸۔ ایضاً، ۲: ۲۹

جو نام گنائے ہیں ان میں ایک تصنیف کا نام نفثۃ المصدور ہے[19]، جسے ہم "آہِ غم" کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں اور دوسرے مورخوں نے امام کی تالیفات کے ضمن میں اس رسالہ کا نام نہیں لیا، لیکن ابن ابی اصیبعۃ (م ۶۶۸ھ) دوسروں کی بہ نسبت امام صاحب سے زیادہ قریب العہد ہیں۔ اسی بنا پر انھوں نے امام کے حالات تفصیل سے لکھے ہیں۔ اور اس سلسلے میں بعد کے مورخوں کے لیے ماخذ بھی اغلباً وہی ہیں۔ اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ ان کے بیان کو درست نہ قرار دیا جائے۔

لیکن ابن ابی اصیبعہ نے بھی رسالے کا صرف نام لکھا ہے، یہ نہیں بتایا ہے کہ اس کا موضوع کیا تھا؛ یہی وجہ ہے کہ مولانا عبدالسلام ندوی نے اس رسالے کو امام صاحب کی تالیفات میں گنوایا تو ہے، لیکن ساتھ ہی لکھتے ہیں "معلوم نہیں کہ کس موضوع پر ہے"[20]۔

قیاس کہتا ہے کہ قاضی ابن اصیبعہ نے جس رسالے کا نام نفثۃ المصدور لکھا ہے وہ یہی رسالۂ زیرِ بحث ہے۔ اس کا ثبوت اوّل تو خود اس رسالے کا مضمون اور موضوع ہے، جو اس کے مجوزہ نام کے ساتھ پوری مطابقت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ امام رازی سے پہلے اور ان کے بعد بھی، جب بھی کسی صاحبِ علم وقلم نے کسی اندوہناک واقعے سے متاثر ہو کر کوئی چھوٹی بڑی کتاب لکھی ہے، تو اس کا نام کلًا یا جزءً عام طور پر نفثۃ المصدور ہی رکھا ہے۔ چنانچہ حاجی خلیفہ نے اس نام کے دو رسالوں کا ذکر کیا ہے[21]۔ جن میں سے ایک شیخ قطب الدین ابوالحسن سعید بن ہبۃ اللہ الراوندی (م ۵۷۳ھ) سے منسوب ہے اور دوسرا شرف الدین انوشرواں بن خالد سے، جو سلطان طغرل سلجوقی کا وزیر تھا جیسا کہ حاجی خلیفہ نے تصریح کی ہے، یہ کوئی مستقل کتاب نہیں تھی، بلکہ شیخ صدرالدین محمد بن اسحٰق القونوی کی کتاب کا خلاصہ تھی۔ عہدِ حاضر میں ایران کے ایک فاضل شیخ عباس محدث قمیؒ نے جب ایک رسالہ "مقتل" کے موضوع پر لکھا، تو اس کا نام بھی نفثۃ المصدور رکھا[22]۔ اس سے بھی ہمارے قیاس کو تقویت

۱۹۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ۲: ۳۰۔

۲۰۔ امام رازی: ۵۳ (غالباً سہوِ کتابت سے ان کے ہاں کتاب کا نام "نفثۃ" (بالثاء) کی بجائے "نفسہ" (سین سے لکھا گیا ہے)

۲۱۔ کشف الظنون ۲: ۶۰۸

۲۲۔ رضوی: فہرست کتاب خانۂ آستانۂ قدس، ۵: ۳۴۰۔

پہنچتی ہے اور گمان قریب بہ یقین ہے کہ یہ مخطوطہ امام رازی کا رسالہ نفثتہ المصدور ہی ہے۔

آخر میں بجا طور پر یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ یہ رسالہ واقعی امام رازی ہی کا چکیدۂ قلم ہے، تو اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ خود اس رسالے میں امام موصوف کے نام کی تصریح موجود ہے اور آخر میں ان کے مرحوم بیٹے کا نام محمد بھی درج ہے اور یہ بھی مذکور ہے کہ اس حادثے پر ایک بادشاہ نے انھیں تعزیت کا خط لکھا تھا۔ اور امام صاحب سے سلاطینِ وقت کے ذاتی اور نجی تعلقات ایک تاریخی حقیقت ہیں۔ اس کے علاوہ امام صاحب کی ایک کتاب فارسی زبان میں "ستینی" المعروف بجامع العلوم ہے، جو جناب مستطاب مقرب الخاقان خان صاحب میرزا محمد خان ملک الکتاب کی کوشش اور اہتمام سے ۱۳۲۳ھ میں بمبئی کے مطبع مظفری میں چھپی تھی۔ جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے، اس میں ساٹھ علوم و فنون سے متعلق امام صاحب کے چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں۔ اس کتاب کی زبان اور اندازِ بیان اور طریقِ بحث و استدلال اور اسلوبِ گفتگو بالکل وہی ہے، جو ہمارے زیرِ بحث مخطوطہ میں ملتا ہے یعنی زبان سادہ ہے، بات مختصر اور طریقِ بیان مقدمات اور اصول پر منقسم ہونے کے باعث منطق و فلسفہ کا پیرایہ لیے ہوئے!

یہ مخطوطہ کب لکھا گیا؟ کس نے لکھا؟ اور یہ کس مخطوطے سے منقول ہے؟ اور اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور قدیم تر مخطوطہ کب لکھا گیا؟ اور وہ کہاں ہے؟ افسوس کہ پوری کوشش کے باوجود ابھی تک اس گتھی کے سلجھانے کا کوئی سامان پیدا نہیں ہوا۔ یہ رسالہ اسی امید پر جوں کا توں شائع کیا جا رہا ہے کہ شاید کوئی محقق اس سلسلے میں مزید معلومات بہم پہنچا سکیں[۲۳]۔

سعید احمد اکبر آبادی

۲۳۔ یہاں مجھے مولانا سید سبط حسن صاحب اور ینٹل اسسٹنٹ لائبریرین مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کا شکریہ ادا کرنا ضروری ہے جن سے مخطوطات کی مختلف فہرستوں سے مراجعت اور بعض معلومات فراہم کرنے میں بڑی مدد ملی۔

نفثة المصدور

فصلِ اوّل

در مثالِ روحِ انسانی

بر سبیلِ اجمال، مرد چوں در کشتی بنشیند و کشتی نزدیکِ کرانهٔ دریا باشد، چناں بیند که کشتی ساکن ست وآب دریا متحرک، وایں غلط ست، زیراکه کشتی متحرک ست وکرانهٔ دریا ساکن. روحِ انسانی را در کشتیِ تن نشاندند وآں کشتی را در دنیا انداختند. مرد می پندارد که کشتیِ تن ساکن ست و دریاے روزگار در حرکت، وآں غلط ست، زیراکه کشتیِ حیاتِ جسمانی که بواسطهٔ جسد حاصل شود، در حرکت ست، و دریاے ادوارِ روزگار بحالِ خود باقی. پس کشتی راکه قوتِ بصیرت بحدّے نرسد که چیزها چنانچه باشد، بیند، از تغیّرِ احوالِ روزگار برنجد، وازیں جهت ست که مهتر و بهترِ عالم صلوات الله وسلامه علیه فرموده: "اَرِنا الاشیاء کما هی" یعنی مرا بنما چیزها را چنانکه آں چیزها ست. والله ولی التوفیق.

فصلِ دوم

در فناے ایں جُثّه

مشاهدِ ایں تن را از براے بقا نیافریده اند، زیراکه بچشم می بینم که او از حالے بحالے می گردد. کودک بود، جواں شد؛ جواں بود، پیر شد. پس اگر بر یک حال قرار گرفته بودے، باقی بودے. چوں بر یک حال قرار نگرفت، معلوم شد که او را از براے بقا نیافریده اند. پس هرکه از وے طمعِ بقا دارد، چوں نیابد، برنجد وبتحقیقت او را از خود باید رنجید که چرا از ناپاینده پایندگی طمع داشت.

فصلِ سوم

در اثباتِ حقیقتِ روحِ انسانی

تامرا حقیقتِ خود را از مرگ فراغت حاصل نشود، بباید دانست که تو دیگری و تنِ تو دیگر، و دلائلِ ایں سخن بسیار ست:

دلیلِ اول آنست که آدمی در بزرگی ہمانست که در کودکی بود، زیراکه من ہمان کسم که مادر مرا بزاد، و کودک بودم، جوان شدم و امروز پیر شدم۔ لیکن آں وقت که کودک بودم، یک من یا بیشتر، یا کمتر و امروز پنجاه من باشم یا بیشتر یا کمتر۔ پس اجزاے بدن کم و بیش می شود و من در ہمہ حال یک چیز بودم۔ پس معلوم شد که حقیقتِ من چیزے دیگر ست، غیرِ ایں جثہ و جسد۔

دلیلِ دوم: آنکه مرد چوں تندرست باشد، فربہ شود؛ چوں بیمار شود، لاغر گردد۔ باز چوں تندرست گردد، فربہ شود۔ وایں مرد در ہمہ حال ہماں کس بود که بود۔ چوں اجزاے تن مبدّل می شود، حقیقتِ او باقیست۔ پس ہر آئینہ حقیقتِ او غیرِ ایں جثہ و جسد باشد۔

دلیلِ سوم: مرد در وقتِ بیداری اگر خواہد که عالمِ غیب را مطالعہ کند، نتواند۔ چوں بخواب رود، مطالعۂ غیب او را میسر شود۔ و بیداری سببِ قوتِ تن ست۔ پس پیدا شد که در وقتِ بیداری که سببِ قوتِ تن ست، روح ضعیف ست، و از مطالعۂ عالمِ غیب عاجز۔ و در وقتِ خواب که سببِ ضعفِ تن ست و قوتِ روح، بر مطالعۂ عالمِ غیب قادر می شود۔ پس پیدا شد که در وقتِ قوتِ تن، روح ضعیف ست؛ و در وقتِ ضعفِ تن، روح قوت می گیرد۔ پس معلوم شد که روح که محلِ علم و فہم و معرفتِ حق است، چیزے دیگر ست غیرِ ایں جثہ و جسد۔

دلیلِ چہارم: اندیشہ کردن بسیار در معرفت سببِ کمالِ روح ست، زیراکه از اندیشۂ بسیار روح از تاریکیِ نادانی بنورِ معرفتِ حق می رسد، و سعیدِ ابدی می شود۔ و اندیشہ بسیار سببِ نقصانِ تن ست،

زیرا کہ چوں مرد باندیشۂ بسیار مشغول شود۔ از خوردن و خفتن و لذات و شہوات محروم گردد و ضعف و یبوست بر تنِ او غالب شود۔ اما بسیار خوردن و بلذات و شہواتِ دنیا مشغول شدن کمالِ تن ست، زیرا کہ تن فربہ شود و قوت گیرد، و آں قوت سبب نقصانِ روح ست، و بداں کہ ہر کس را کہ غایتِ کار وَے خوردن و شہوت راندن ست، از ستوراں باشد، و عاقلاں او را از بہائم شمرند، و بنظرِ حقارت در وَے نگرند۔ پس چوں ہر چہ سببِ زیادتی تن ست، آں چیز موجبِ نقصانِ روح ست، معلوم شد کہ روح کہ محلِ معرفت و محبتِ حق است، غیرِ ایں بدن ست۔

دلیلِ پنجم: آں کہ خاصیتِ عالمِ اجسام آنست کہ بر لوحے کہ در وَے نقشے نوشتہ شود، آں لوح نقشے دیگر قبول نکند؛ و اگر دو نقش بر لوحے نگاشتہ شود، ہر دو بیک دیگر آمیختہ شوند و ہر دو باطل گردد۔ بخلافِ لوحِ نفسِ انسانی کہ ہر چند نقشِ علوم و معارف در آں نگاشتہ شود ہیچ یک از آنہا بدیگرے آمیختہ نشود و باطل نگردد، زیرا کہ مرد باشد کہ از بیست علم از ہر یک او را مجلد ہا یاد باشد و با ایں ہمہ صورتِ جملۂ آسمانہا و سیر سیارگان و صورت دریا و کوہہا و شہر ہا در خاطرِ او باشد و احوال و صفاتِ معادن و نبات و حیوان در خاطرِ او جمع شدہ باشد و ایں ہمہ نقشہا صافی باشد، و ہیچ یک از آنہا بدیگرے آمیختہ نمی شود۔ پس پیدا شد کہ ہر چہ جسم بود، جز یک نقش قبول نکند و روحِ انسانی نقشہائے بے غایت و صورتہائے بے نہایت قبول می کند، و ہیچ یک از آنہا بدیگرے آمیختہ نمی شود۔ پس معلوم شد کہ جوہرِ روحِ دانا چیزے دیگر ست، غیرِ جسمِ ظلمانی پُر کدورت۔

دلیلِ ششم: آنست کہ مرتبہائے عمرِ آدمی چہار ست؛ اول، زیادہ شدن و آں را سنِ نشو و نما گویند و غایت آں تا سی سال باشد۔ دوم، استادن کہ نہ زیادہ شود و نہ نقصان پذیرد، و آں را سنِ شباب گویند؛ و غایتِ آں تا چہل سال باشد۔ سوئم، نقصانِ اندک۔ مردم دریں مدت کہل باشند؛ و غایت آں تا شصت سال بود۔ چہارم، نقصانِ بسیار، و مردم دریں اوقات مردِ ضعیف باشند؛ و غایتِ آں مرگ باشد۔ و عاقلاں گفتہ اند کہ آدمی در وقتِ نشو و نما چوں بہار ست، طبعِ او گرم و تر باشد؛ و در جوانی چوں تابستان ست، طبعش گرم و خشک بود؛ و در

کہولت چوں خزاں باشد سرد و خشک؛ و در پیری چوں زمستاں شود سرد و تر۔ چوں ایں مقدمہ معلوم شد، گوئیم، مردِ چوں بچہل رسد، تن و جسدِ اُو در نقصان و ضعف افتد لیکن کمالِ عقلِ او در یں وقت پیدا شود و ازیں جہت ست کہ سرورِ کائنات و مفخرِ موجودات علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیمات بعد از چہل سال بخلعتِ وحی سرفراز گشت۔ پس معلوم شد کہ کارِ عالمِ روحانی برخلافِ کارِ عالمِ جسمانی ست۔ و ہرچہ موجبِ ضعف و نقصانِ یکے ست، کمال و سعادتِ دیگرے می شود۔

دلیلِ ہفتم: کسانیکہ در دریاے معرفت خوض کنند و دلِ ایشاں لذّتِ معرفت و محبتِ حق دریابد، دبر قبائح و فضائحِ عالمِ جسمانی وقوفِ شاں افتد، درآں وقت از خوردن و خفتن باز مانند[۲] و باشد کہ روز ہا بگزرد و اندک طعامے خورند۔ پس معلوم شد کہ عالمِ روحانی دیگر ست و عالمِ جسمانی دیگر۔

دلیلِ ہشتم: عقلِ ہمہ کس گواہی می دہد کہ عالمِ جسمانی خسیس ست و عالمِ روحانی شریف و نفیس، زیرا کہ ہرگاہ کہ در بارہ شخص اعتقادے دارند کہ اورا بخوردن و خفتن و شہوت راندن رغبتے نیست و از طلبِ ایں معانی دُور است، جملہ خلائق اورا خدمت کنند و فرمانبرداری نمایند۔ و ہرگاہ کہ در شانِ شخصے اعتقادے دارند کہ ہمگی رغبتِ او در خفتن و خوردن و شہوت راندن است، ہمہ کس اورا بچشمِ حقارت بینند و اُورا از بہائم دانند۔ پس معلوم شد کہ ہمہ عقلہا گواہی می دہند کہ ہرچہ تعلق بسعادتِ تن دارد، شقاوت و عینِ نقصان ست و سعادت و کمالِ حقیقی جز سعادت و کمالاتِ روحانی نیست۔

دلیلِ نہم: آنکہ حقیقتِ آدمی چیزیست کہ دانا و گویا و متذکر و متفکر باشد و ایں ہمہ صفات در وے جمع آید و در تن ہیچ عضوے نیست کہ ایں ہمہ صفات در وے جمع باشد، زیرا چشم بینائی دارد، امّا شنوائی و گویائی و دانائی ندارد؛ و زبان گویائی دارد، و دیگر صفتہا ندارد؛ و دماغ تفکر و تخیل دارد، امّا بینائی و شنوائی ندارد؛ و دل دانائی دارد، امّا دیگر صفتہا ندارد۔ پس پیدا شد کہ ہیچ عضوے در تن نیست کہ ایں صفتہا در وے جمع شدہ۔ پس معلوم شد کہ حقیقتِ آدمی چیزے دیگر ست غیر ایں اعضا و اجزا۔

دلیلِ دہم: آنست کہ ہمہ اعضا ملکِ انسان است۔ خدائے تعالیٰ درصفتِ کافراں فرمودہ: لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا یعنی ایشاں را دلیست کہ بداں دل ہیچ فہم نکنند وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وایشاں را چشمہاست کہ بداں ہیچ نہ بینند کہ ایں ہمہ اعضا ملکِ انسان ست۔ وعقلا نیز چنیں می گویند، چنانکہ گویند: "دلِ من، وچشمِ من، وگوشِ من، ودست وپائے من، وعقلِ من"۔ پس معلوم شد کہ ایں ہمہ اعضا ملکِ انسان است وہر آئینہ مالک غیرِ مملوک باشد۔ پس پیدا شد کہ حقیقت انسان چیزے دیگرست، غیر ایں تنِ ظلمانی واجزائے جسمانی۔

دلیلِ یازدہم: آنکہ تنِ آدمی از خون وصفرا وبلغم وسودا پدید آمدہ است، وایں ہمہ پلید وتاریک وکثیف اند ومعرفت ومحبتِ حق جلّ وعلا نور ہمہ نور ہاست، وپاک ومطہر واز آلائش مبرّا ومقدس۔ پس ممکن نباشد کہ محلِ نور ہمہ نور ہا اجسامِ پلید وکثیف باشند۔ پس معلوم شد کہ محلِ معرفت ومحبتِ باری تعالیٰ از بدن خارج است۔

سوال: اگر سائلے گوید، "چوں می گوئی کہ روحِ انسانی ونفسِ ناطقہ چیزے دیگرست غیر تن، پس ہمانا جزو لیست از خدائے عزّ وجلّ"۔ جواب گوئیم: "حاشا وکلّا، ایں گمانے باطل ست۔ چہ ایں کسے می پندارد کہ آفریدہ ہائے خدائے تعالیٰ غیر ازیں اجسامِ تاریک وکثیف نیست وایں خطائے بزرگ است؛ بلکہ آفریدہ ہائے خدائے تعالیٰ دو قسم اند، یکے عالمِ اجسام واشرف مراتبِ آں عرش است، پس کرسی، پس اطباقِ سمٰوات، بعد ازاں بنیتِ انسان، آں گاہ حیوان، آں گاہ نبات، آں گاہ جماد۔ قسمِ دوم عالمِ ارواح واشرفِ آں ملائکہ اند کہ حاملانِ عرشِ پروردگار اند وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ آں گاہ آں ملائکہ کہ گرد عرش فرو گرفتہ اند وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وہم چنیں بترتیب فرو می آید تا بارواحِ انسانی۔ پس معلوم شد کہ ہم عالمِ اجسام وہم عالمِ ارواح مخلوق وپدید آوردۂ آفریدگار اند۔ وذاتِ قدیمِ بے نہایتِ حق جلّ وعلا از جزو وبعض وقسمت مقدس ومنزّہ است۔ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ودریں مقام اندکے از حقیقتِ روحِ انسانی معلوم شد واللہ الہادی۔

فصلِ چہارم

در حقیقتِ مرگ و احوالِ آں

چوں حقیقتِ روح معلوم شد، بحقیقتِ مرگ باز آیم. پس گوئیم: درست کردیم بدلیلہاے روشن کہ جوہرِ روحِ انسانی در ہستیِ خویش مستغنی ست از وجودِ ایں جسد، و ایں جسد اُو را آلتے ہست کہ بواسطۂ آں اسبابِ سعادت کسب کند. لیکن روح چوں فاعلے باشد و اُو را در بعضے احوال آلتے بود کہ اگر آں آلت شکستہ شود، ذاتِ فاعل باطل شود، بلکہ از کار کردن باز ماند، و ہم چنیں خون کہ آلتِ نفسِ ناطقہ ست، فاسد گردد؛ در ذاتِ نفس تغیّرے و قصورے پدید نیاید، بلکہ ذاتِ او بحالِ خود باقی باشد. الّا آنکہ اگر بدیں آلت دوستیِ عالمِ آخرت حاصل کردہ باشد، چوں نفس از دارِ دشمن خلاص یافت و بدوست رسید، لاجرم او را سعادت بر سعادت حاصل باشد. و اگر بداں آلت دوستیِ دنیا و مال و جاہ و لذّات و شہواتِ جسمانی حاصل کردہ باشد، چوں بمیرد، از دوست دُور ماند و در شہرِ غریبستان بے یار و بیکس گرفتار شود. لاجرم غم بر غمش بیفزاید. و بر عاقلے کہ دریں فصل تامّل کند و توفیقِ ربّانی ہمراہِ اُو شود، واقعۂ حالِ خود را بعد از مرگ دریں زندگانی معلوم کند و حقیقتِ آں را بذوق دریابد. وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾

فصلِ پنجم

در حقیقتِ دردِ فراق

بداں کہ حقیقتِ دردِ فراق جدا ماندنِ کسے ست از چیزے کہ دوست دارد. پس از وے جدا ماندن درد باشد. مثلاً ہیچ درد سخت تر از دردِ آتش سوختن نیست. زیرا کہ طبیعت ہر جُزو از اجزاے تن تقاضاے آں کند کہ بجُزوے دیگر پیوستہ باشد و آں پیوستگیِ معشوق و محبوبِ اُو ست، و آتش چیزے گرم و لطیف ست، بمیانِ اجزا درآید و آں را از یک دیگر جدا گرداند. پس دردے کہ پدید آید، بسببِ تفرقِ اجزاے بدن از یک دیگر باشد. پس معلوم شد کہ دردِ سوختنِ آتش دردِ جدائی است و بداں کہ زخمِ تیغ در ہمہ اعضا جدائی پدید نیارد. امّا آتش در ہمہ اعضا جُدائی پدید آرد.

لاجرم دردے کہ از تیغ باشد، سہل تر بود۔ پس معلوم شد حقیقتِ درد جدا ماندن ست از دوست۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصلِ ششم

دربیانِ نصیحت وتنبیہ

چوں معلوم شد کہ حقیقتِ درد جُدا ماندنست از دوست، پس باید کہ مردِ عاقل بکوشد تا ہر چہ خطرِ آں دارد کہ از وے جدا ماند، آں را دوست ندارد۔ پس بنا بریں دوست داشتنِ زن و فرزند خطر است؛ زیرا کہ شاید کہ نمانند، و دردِ مفارقتِ آں بماند۔ و ہم چنیں تمام امورِ دنیوی از پادشاہی و حکومت و جاہ و مال و سائر شہوات و لذاتِ جسمانی بلکہ بدن و اجزاے آں؛ زیرا کہ اینہا ہمہ بمرگ از وجدا خواہند شد؛ و چوں جدائی پدید آید، درد ظاہر شود۔ رباعی

چیزے کہ نہ روئے در بقا باشی ازو   آخر ہدفِ تیرِ بلا باشی ازو
از ہر چہ بمیرد، جدا باشی ازو (کذا)   آں بہ کہ بزندگی جدا باشی ازو

و بداں کہ اندازۂ قوت و شدتِ درد بحسب اندازۂ قوت و شدتِ محبت باشد۔ ہر چند محبتِ چیزے بیشتر، دردِ جدائی از و سخت تر۔ امّا آنچہ از وے جدائی ممکن نیست معرفت و محبتِ پروردگار ست تعالیٰ شانہ، زیرا کہ ذاتِ حق جلّ جلالہ از فنا و عدم منزّہ است و جوہرِ روح ہرگز نیست نشود؛ و بسببِ فساد و خرابیِ تن فاسد و متغیر نگردد۔ و پس ہر کس کہ دوستیِ حق اختیار نماید، ہرگز از دوست خود جدا نگردد و بدردِ جدائی از و مبتلا نشود۔ لاجرم ہرگز او را غم و اندوہ نباشد اَلَآ اِنَّ اَوْلِیَآءَ اللّٰہِ لَاخَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَاھُمْ یَحْزَنُوْنَ؁ و نعم ما قال الشاعر المحقق فی ذالک المعنی۔ رباعی

ہر صورتِ زیبا کہ ترا روئے نمود   خواہد فلک از چشمِ تو روزیش ربود
رَو، دل بکسے دہ کہ در اطوارِ وجود   بودست ہمیشہ با تو و خواہد بود

واللہ الموفق والمعین!

فصلِ ہفتم
در بیانِ مراتبِ ارواحِ انسانی

بداں کہ مراتبِ ارواحِ بشری سہ است: اصحابِ سعادت، اصحابِ سلامت و اربابِ شقاوت.

و در قرآنِ مجید وصفِ اصحابِ سعادت اینست فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ و در حسابِ سعادتِ انسان سہ چیز فرمودہ ۔ اوّل روح، دوم ریحان، سوم جنتِ نعیم، پس بباید کوشید تا معلوم شود کہ روح و ریحان کہ مقدم اند بر جنتِ نعیم، کدام اند و حقیقت آں جز مقربان را معلوم نشود و خدمتگارانِ درگاہِ سلطانِ صاحبِ قرآن را بقدرِ خدمت وقوفے حاصل شود۔ و اما اصحابِ سلامت وصفتِ ایشاں این است: وَأَمَّا إِن كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ[۱۲] و اصحابِ شقاوت را حال ایں وَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ[۱۳] بداں کہ دریں آیات اسرار بسیار است کہ جز جانِ صدیقاں محرمِ آں نباشد و آں را در قلم آوردن و در کاغذ نوشتن روا نباشد و حکایتِ آں حالت ایں باشد وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ[۱۴] لیکن ما از برائے راہ نمودن مثالے بیان کنیم تا درِ آں بحقیقت کشودہ شود.

بداں کہ اکثر اجزائے کوہہا و خاکہا ہمہ خاکِ تیرہ باشد و در آں ہیچ جزوے از اجزائے زر یافت نشود و بعض کوہہا و خاکہا بود کہ اجزائے زر با آں آمیختہ باشد لیکن آں قسم خاک و سنگ کہ در وے ہیچ زر نباشد، بیشتر بود، از آنچہ زر در وے یافت شود، بلکہ غالب اجزائے عالم آں باشد کہ در وے ہیچ زر یافت نشود. و آں قسم کہ اجزائے زر با آں آمیختہ است متفاوت باشد، زیرا کہ گاہ باشد.....[۱۵] و ہمچنیں زیادہ می شود تا بہ بجا منم (؟) رسد کہ اجزائے زر بدست تواں گرفت؛ بلکہ شاید کہ غارے پیدا شود پُر از زرِ سرخِ خالص. اما ایں بغایت نادر بود و در ادوار و اعصار بیش از یک بار پیدا نشود و چوں مثالِ ایں پیدا شد، بداں کہ ارواحِ انسانی نسبت با معرفت و محبتِ الٰہی ہمیں حکم دارد،

چہ اکثر ارواحِ اہلِ عالم از آمیختگی با معرفت و محبت حق سبحانہٗ و تعالیٰ خالی باشند و اکثر آنہا کہ دعویٰ آں کنند، از راہِ تقلید باشد و رعایتِ مصالحِ دنیوی و تحقیقت روحِ ایشاں را از آں نہ نصیبے باشد و نہ نصابے۔ نعوذ باللہ من ذالک۔ امّا بعضے باشند کہ جوہرِ روحِ ایشاں را با معرفتِ حق تعالیٰ مناسبتے و با محبتِ او آشنائی باشد......[16]

از دیدہ قدم بر سرِ جاں بنہادند تا یک دلِ دیوانہ بدست آوردند

و ہمچناں کہ خاکے کہ با اُو اجزائے زر آمیختہ باشد، مراتب بسیار دارد، تا بحدّے رسد کہ جملہ غار پُر از زرِ خالص باشد، ہمچنیں مراتبِ ارواحِ بشری مختلف و بسیار ست، تا بحدّے رسد کہ جملگی روح غرقِ محبت و معرفت و طاعتِ حق سبحانہٗ و تعالیٰ باشد، سخنِ او از حق و ذکرِ او از فضلِ حق باشد و فکرِ اُو در آلاء و نعمائے حق باشد و اعتمادِ اُو بر کرمِ حق باشد۔ چوں بلا بیند، گوید: الضّار ھو، چوں آلا بیند، گوید: النافع ھو۔ اگر کائنات خود را بر و عرضہ کنند، در ہیچ ننگرد، و گوید، لا ھو الّا ھو۔ و بداں کہ ہمچناں کہ غارے پُر از زر باشد، کس نشان از و نشناسد، و جائے او ندانند، و کسے کہ آں را داند و جائے آں شناسد، کس را از آں خبر ندہد و نشانِ آں با کسے درمیاں نہ نہد ہمچنیں آں روح کہ غرقِ معرفت و محبتِ حق باشد، کس اُو را نشناسد و جائے اُو ندانند و نشاں آں معنی کسے بر وے نہ بیند و بے نام و نشان و بے سر و ساماں میرد۔ اولیائی تحت قبائی لا یعرفھم غیری۔ شعر

لله تحت قباب العز طائفة اخفاهم عن عيون الناس جلالا

لهم السلاطين في اطمار مسكنة جروا على القلة الخضراء اذيالا

رباعی

زاں مے خوردم کہ روحِ پیمانۂ اوست زو مست شدم کہ عقل دیوانۂ اوست

در دوے......[17]

الٰہی الٰہی نوّر قلوبنا بانوار معرفتك واغرقنا في بحار شوقك و محبتك انك على كل شيء قدير۔

فصلِ ہشتم
در بیانِ حکمتِ مرگ و دلائلِ آں

بداں کہ مرگ فعلِ حق است، تعالیٰ شانہٗ۔ چنانچہ فرمود، وَالَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ۔[18] و

فعلِ حق عبث و باطل نباشد۔ بلکہ در مرگ حکمتہائے بسیار است۔

حکمتِ اوّل آنست کہ آدمی را سرمایۂ عقل دادند و بہ بازرگانی بایں عالم فرستادند۔ پس چوں بایں عالم آمد، بازرگانی کرد و سُود ادراکِ معارفِ الٰہی و حقائقِ نامتناہی کسب کرد۔ اگر ہمچناں در غربت بماند، روا نبود، و مصلحت آں باشد کہ بوطنِ اصلی خود باز گردد۔ چنانچہ فرمود، "ارجعی الی ربک راضیۃً مرضیۃً"۔

حکمتِ دوم آنست کہ اگر من ہمیشہ زندہ بمانم، دیگراں را جائے نماند و لائقِ حکیم نیست کہ یکے را ہمہ دہد و دیگر را ہیچ ندہد۔ پس حکمت مقتضیِ آنست کہ چوں یکے درآمد و از مائدۂ رحمت نصیب یافت، برخیزد، تا دیگرے بجائے او نشیند و نصیب یابد۔ فرد:

زیں مائدۂ جہاں چہ خوردی و شکستہ(؟) برخیز کہ دیگراں بخواہند نشست

حکمتِ سوم آنکہ لذتِ جسمانی بس مختصر ست و مکدر۔ حاصلِ کار بیش ازیں نیست کہ چاشتگاہ خوانے پیش او نہند و نمازِ پیشین کوزہ، و شمعِ ہنگامِ مثلِ ایں و جماعتے را می بیند و با ایشاں دروغے می گوید و بنفاق و ریا بسر می برند۔ حاصلِ کارِ حیاتِ جسمانی این ست کہ اگر عمر یک سال باشد، این ست و اگر صد سال ہمیں بود غافل چوں باز نگرد، ضائع کردنِ عمر باشد و چوں لذّات و شہواتِ عالم مختصر و محقر ست و با وجود مختصرے مہمل(؟) و مکدر؛ لائقِ حکیم نباشد، آدمی را در وے گذاشتن۔ و اما سعادتِ آخرت ففیہا لا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علیٰ قلب بشر۔ پس ہر آئینہ مرگ از واجبات باشد، تا روح از مضیقِ ایں عالمِ خسیس خلاص [شود] و بفضائے عالمِ باقی نفیس رسد۔

شعر: اقتلونی اقتلونی باتعاب(؟) ان فی قتلی حیاۃ لی حیاۃ

حکمتِ چہارم آنست کہ فرزنداں وقت کہ در شکمِ مادر بود و ہنوز از خوشیِ ایں عالم خبر نداشت، او را ناخوش می آمد از آں موضع جدا شدن۔ پس حکمتِ الٰہی تقاضا کرد کہ او را باکراہ ازاں جدا کرد و دریں عالم درآورد۔ و لیکن چوں بدیں عالم رسید، معلوم کرد کہ ایں عالم بہتر و شریف تر ازاں موضع

تنگ و تاریک [است] ہم بریں قیاس چوں آدمی را خواہند کہ ازیں عالمِ ظلمانی بیروں برند، او را ناخوش آید۔ لیکن چوں بداں عالم رسد، او را معلوم شود کہ آں عالم نورانی و بہتر ازیں عالم ست وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ لَوْ کَانُوْا یَعْلَمُوْنَ[۲۰]۔

حکمتِ پنجم نفسِ ناطقہ را سعادت آں باشد کہ بحضرتِ کبریا رسد و از تنگنائے عالمِ ظلمانی ببالائے عالمِ نورانی برآید۔ لیکن او را آمدن بخود میسّر نشود۔ او را بر مرکبِ تن سوار کردند و او بدیں مرکب باقدامِ طاعت و عبادات بدر سرائے پردۂ فَفِرُّوا اِلَی اللّٰهِ برسید۔ اگر دریں وقت ہمچناں بر پشتِ ستور بماند، از دیدارِ شاہ محروم شود۔ پس اولیٰ آں باشد کہ از پشتِ ستور فرود آید و ترکِ او بگوید، و بحضرتِ عزت رسد و در مجلس فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْكٍ مُّقْتَدِرٍ[۲۱] بنشیند۔

حکمتِ ششم کودکے کہ بعلم خواندن از وطنِ خود جدا شود و بغربت افتاد و در علم کامل شد؛ اہلِ او از کارِ او خبر یافتند، از برائے او قضا و خطابت[۲۲] آمادہ کردند و مہمان خانہائے زیبا بیاراستند و ہمہ منتظرِ او شدند۔ اگر او ہمچناں در غربت قرار گیرد و خود را ازاں ہمہ خیرات محروم کردہ باشد[۲۳]۔ پس مصلحت آں باشد کہ ازاں غربت بوطن باز شود و با یاراں و برادرانِ خود دراں موضع بنشیند۔ پس بریں قیاس متعلم روح از عالمِ روحانی بغربت آمد و در عالمِ جسمانی علم و معرفت و محبتِ حق تعالیٰ حاصل کرد۔ برادراں اُولٰٓئِكَ [مَعَ] الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ مِّنَ النَّبِیّٖنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِیْنَ[۲۴] مہمان خانہائے اِخْوَانًا عَلٰی سُرُرٍ مُّتَقٰبِلِیْنَ[۲۵] آراستہ کردند۔ اولیٰ آں بود کہ از غربت رو بوطنِ اصلی آورد و بدرگاہِ پادشاہ ثُمَّ رُدُّوْٓا اِلَی اللّٰهِ مَوْلٰىهُمُ الْحَقِّ[۲۶] رو آرد و خود را ازاں غمومِ غربت خلاص دہد۔

حکمتِ ہفتم آدمی کامل مادام کہ در حیاتِ جسمانی ست، ہمنشین دیواں باشد، و بعد از مرگ ہمنشینِ فرشتگاں۔ ببیں کہ کدام بہتر ست!

حکمتِ ہشتم برہان گفتیم کہ روحِ آدمی از جنسِ عالمِ ارواح است وجسد وجثۂ اُو از عالمِ اجسام وجنس باجنس اولیٰ باشد، ومرگ جُز ایں نیست کہ روح از جسم جدا شود و با طائفۂ روحانیاں و مقربانِ ہمنشیں گردد۔

حکمتِ نہم اگر حیاتِ جسمانی باقی بودے، نوبت از پدر بفرزند نرسیدے۔ پس گذشتنِ نوبتِ اُو آمدنِ نوبتِ ایں باشد۔ وہرچہ با بُودِ او سبب بودِ اُو باشد، عاقبت نابودِ اُو بر بودِ اُو غالب باشد۔ لاجرم كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ[۲۷] غالب باشد۔

حکمتِ دہم بندہ در حیوٰۃ جسمانی[۲۸] با حق در شہود وحضور واز خلق محجوب، وہر آئینہ کشف و تجلیِ نورِ حق تعالیٰ بہتر باشد۔ و وجوہِ حکمتِ مرگ بسیار است، حالیا بر ہمیں اختصار رفت۔

سوال: اگر کسے سوال کند کہ ایں حکمتہا کہ بازنمودی در مُردنِ نیکاں وصالحاں راست ست، حکمتِ مرگِ بداں وفاسقاں چیست؟

جواب: گویم منقطع شدنِ شرِ ایشاں از خلقِ عالم واللہ اعلم باسرارِ حکمت وَهُوَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ

فصلِ نہم

در حقیقتِ زیارت وکیفیتِ تجلّیِ ارواح

اگر سائلے گوید کہ مرا بیان کن فائدۂ زیارتِ گذشتگان چیست۔ تعلقِ روح ببدن، تعلقِ عشقے است وسخن در حقیقتِ ایں عشق سخت باریکست وجز مقربانِ حضرت را ازاں خبر نیست۔ ولیکن وجودِ ایں عشق سخت ظاہر ست، زیرا کہ جملہ حیوانات بالطبع از مرگ گریزانند۔ پس چوں روح از تن جدا شد، بعد از جدائیِ آں روح با ایں تن تعلقے قوی ماند۔ چوں شخصے دیگر بزیارتِ آں خاک حاضر شود، روحِ آں زیارت کنندہ را با روحِ جدا شدہ آمیختگی ونزدیکی بسببِ آں خاک حاصل شود وایں دو

روحِ چوں دو آئینہ شوند، برابرِ یکدیگر بداشتہ؛ و بسببِ ایں تعلق ہرچہ دریں روح باشد، در آں روحِ دیگر پدید آید؛ و ہرچہ در آں باشد دریں۔ و ہر دو بسببِ یکدیگر روشن شوند۔ بباید دانست کہ روحِ مردِ زیارت کنندہ را قوتِ کسب زیادتیِ علم ہست و روحِ جدا شدہ را قوتِ تجلّی، ولیکن قوتِ کسب ندارد۔ چوں ہر دو روح بواسطۂ آں خاک در برابرِ یکدیگر افتادند، قوتِ تجلّیِ روحِ جدا شدہ بر تنِ مردِ زیارت کنندہ افتد و از وَے اثرے یابد، و آں تجلّیِ روح وَے قوت گیرد۔ و از روحِ زیارت کنندہ اثرِ معرفتِ زیارت و طاعت و عبادت بروحِ جدا شدہ رسد و سببِ مزیدِ درجاتِ اُو گردد۔ و ایں سخن از اسرارِ غیب است و بطریقِ قیاس معلوم شود۔ امّا کیفیتِ تجلّیِ ارواح و مخاطباتِ ایشاں از راہِ مکاشفہ معلوم شود۔ رزقنا اللّٰہ بفضلہٖ۔

فصلِ دہم

در ذکرِ احوالِ خویش و حکایتِ دردِ عزا و ختمِ کتاب

فرزند محمد افاض اللّٰہ علیہ اضعاف الرحمۃ والرضوان بگذشت إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ ہرچہ ازیں ضعیف در حسابِ حمیت و بشریت ست، در تنور سوزانست؛ و ہرچہ در حسابِ صفوت و ملکیت، نصیبِ او رَوح و ریحان ست۔ ابوجعفر منصور را پسرے وفات یافت، ابوحنیفہ کوفی بدیں سخن خرسند شد و از عزا بیروں آمد۔ بیقین دانم کہ رحمتِ خدا بآں مرحوم بیش از شفقتِ من است؛ زیرا کہ ہر شفقت کہ در دلِ من باشد، آں شفقتِ آفریدۂ حق است۔ پس اگر از پیش رحمتِ حق نبودے، در دلِ خلق شفقت کے بودے۔ اُو بندۂ ضعیف و حضرتِ ذوالجلال پروردگارِ کریم۔ امید می دارم کہ اورا آنجا بہتر کہ مارا اینجا۔ یا کٓهٰیٰعٓصٓ، یا حٰمٓ عٓسٓقٓ، یا ھو من لا ھو الا ھو، یا من لا الٰہ الا ھو، یا غالبا علی الدھر والمکان، یا غنیًّا من الحدث و الامکان۔ افض علینا و علی ذالک الضعیف سجال الرحمۃ والرضوان، انک انت الملک الدیان۔ حاصل، چشمے دارم گریان و دلے از آتشِ دردِ فراق بریان و جانے بحکمہاے خداوندِ جہان۔ واللّٰہ المستعان و علیہ التکلان۔

تمام شد

۲۱۹

حواشی

۱۔ اصل میں 'انداخت' ہی ہے، لیکن سیاق سے یہاں 'انداختند' چاہیے۔

۲۔ یہ محل 'مانند' کا ہے۔

۳۔ الاعراف ۷: ۱۷۹

۴۔ ایضاً

۵۔ الحاقہ ۶۹: ۱۷

۶۔ الزمر ۳۹: ۷۵

۷۔ الشوریٰ ۴۲: ۱۱

۸۔ البقرہ ۲: ۲۱۳

۹۔ النور ۲۴: ۳۴

۱۰۔ یونس ۱۰: ۶۲

۱۱۔ الواقعہ ۵۶: ۸۸-۸۹

۱۲۔ ایضاً ۹۰-۹۱

۱۳۔ ایضاً: ۹۲-۹۳

۱۴۔ آل عمران ۳: ۷

۱۵۔ یہاں سے جلد بندی میں ایک سطر کٹ گئی ہے۔

۱۶۔ ظاہراً یہاں ایک سے زیادہ سطریں ضائع ہو گئی ہیں۔

۱۷۔ یہاں سے بھی ایک سطر (دوسرا شعر) جلد بندی میں کٹ گئی ہے۔

۱۸۔ الملک ۶۷: ۲

۱۹۔ الفجر ۸۹: ۲۸

۲۰۔ العنکبوت ۲۹: ۶۴

۲۱۔ القمر ۵۴: ۵۵

۲۲۔ مخطوطے میں یہ لفظ صاف نہیں؛ تصحیح قیاسی ہے۔

۲۳۔ ظاہراً یہاں کچھ عبارت لکھنے سے رہ گئی ہے۔

۲۴۔ النساء ۴: ۶۹

۲۵۔ الحجر ۱۵: ۴۷

۲۶۔ الانعام ۶: ۶۲

۲۷۔ الرحمٰن ۵۵: ۲۶

۲۸۔ اصل میں یہی ہے۔ لیکن یہ محل 'روحانی' کا ہے۔

غالب — دو زبان شاعر

از

سیّد عبد اللہ

ایم اے ڈی لٹ

جنرل سکریٹری

مغربی پاکستان اردو اکیڈمی

لاہور

سید عبد اللہ

غالب — دو زبان شاعر

غالب نے دو زبانوں میں شاعری کی۔ فارسی میں اور اُردو میں — ! دونوں مجموعے غالب ہی کی تخلیق ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ دونوں پر غالب کی شخصیت اور ذہن و ذوق کی چھاپ لگی ہوئی ہے — مگر غالب نے یہ کیا کہہ دیا کہ میرا فارسی کلام دیکھو جو "نقش ہائے رنگ رنگ" سے معمور ہے۔ میرے مجموعۂ اُردو میں کیا پڑا ہے۔ وہ محض بے رنگ ہے!

فارسی بیں تا بہ بینی نقش ہائے رنگ رنگ
بگذر از مجموعۂ اُردو کہ بے رنگِ من است

اپنے فارسی کلام کے حق میں یہ جانب داری اور اپنے اردو کلام کے خلاف یہ تعصب! بڑی ہی عجیب بات ہے

ا۔ میں نے نذرِ عرشی کے لیے اس موضوع کا انتخاب اس لیے کیا ہے کہ یہ دراصل مولانا عرشی مدظلہ العالی ہی کا فیضان ہے، وہ یوں کہ ان کی مرتب کردہ کلیات غالب (اُردو) کے تعلیقات میں ایک باب "شرحِ کلامِ غالب" ہے۔ اس میں عرشی صاحب نے غالب کے ہم مضمون اشعارِ اُردو و فارسی کی نشاندہی کی کوشش کی ہے۔ یہ فہرست اگرچہ جامع نہیں پھر بھی انھوں نے ایک مستقل مضمون کا مواد فراہم کر دیا ہے۔

پروفیسر شیرانی مرحوم نے بھی اپنے مملوکہ دیوانِ غالب (فارسی) کے حاشیے پر، مقابلے کے اُردو اشعار رقم فرمائے ہیں۔ یہ نسخہ اب پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں ہے۔

ان دونوں بزرگوں کی اس کاوش سے، یہ اعتماد پیدا ہوا کہ اس موضوع پر مضمون لکھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ نذرِ عرشی کے لیے یہ مضمون حاضر ہے۔ ان کے باغ کا پھول انہی کے گوشۂ دستار تک پہنچے، تو بات موزوں رہے گی۔

غریب ہندستان کی یہ بد قسمتی رہی کہ اس میں رہ کر بھی لوگ اس سے خوش نہ رہے۔ ہندستان کے ہو کر، شراب پرتگالی اور شاہدانِ تتار کے گُن گانے کی عادت، غالب کے ہاں بھی ہے، اور یہ ایک رسمِ قدیم کی پیروی ہے۔ کلیم اور قدسی نے شکایت کی یہ روش جاری کی۔ بعد میں آنے والوں نے اس کی پیروی کی۔ غالب 'پیرویِ رسم و رہِ عام' سے اجتناب کے مدّعی ہیں؛ مگر پیروی سے کون بچ سکتا ہے؛ غالب بھی نہیں بچے!

اور بات کیا ہے؟ غالب پر ان بین الاقوامی تہذیبی اور ادبی شاہکاروں کا بڑا رعب تھا جن کے بڑے مرکز ہندستان سے باہر تھے، سمرقند و بخارا اور اصفہان و ہرات و قم! ؎

غالب ز ہند نیست نوائے کہ می کشم
گوئی ز اصفہان و ہرات و قمیم ما

ظہوری نے دکن میں شاعری کا غلغلہ بلند کیا، لیکن اصلاً وہ ترشیز کے رہنے والے تھے ـــــ اس لیے غالب کو ان کی راتبہ خواری کرنے میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی بلکہ یہ امران کی نظر میں باعثِ فخر تھا ؎

مارا مدد ز فیضِ ظہوریست در سخن
چوں جام بادہ راتبہ خوارِ خُمیم ما

ظہوری کتنا خوش قسمت انسان تھا کہ غالب اپنے آپ کو، جام اور اس کو خُم کا درجہ دیتے ہیں؛ اسی طرح جا بجا اس کی تعریف کی ہے۔ غرض سارا قصہ یہ ہے کہ غالب، ایرانی ذہانت اور قابلیتوں کے معاملے میں طبعاً اور ذہناً جانب دار ہیں، اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ـــــ برہانِ قاطع کی ساری لڑائی میں یہی ذہن کام کرتا ہے، یعنی کل نزاع یہ ہے کہ ہندستان کا کوئی لکھنے والا (ماسوا خسرو اور فیضی جیسے خوش نصیبوں کے) مستند نہیں سمجھا جا سکتا۔

چلیے ـــــ ہم فارسی کے معاملے میں اسے تسلیم کیے لیتے ہیں۔ کیونکہ یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ زبان اور بیان کا اصلی معیار، اہلِ زبان ہی مہیا کر سکتے ہیں، مگر یہ کیا قیامت ہے کہ غالب کو "مے صافی"

اور شاہد، تک بھی بیرونی ہی پسند آئے ؎

مے صافی ز فرنگ آید و شاہد ز تتار

ماندانیم کہ بغدادے و بسطامے ہست

یہاں مقابلہ بغداد و تتار کا سہی ——— مگر ہندستان کی آب و ہوا انھیں عموماً راس نہیں آئی۔ دہلی و لکھنؤ کا انکار تو خیر، بے حد مشکل امر تھا ——— باقی ہندستان میں سے صرف کلکتہ نظروں میں جچا ہے، کیونکہ یہاں عشوہ ہائے بتانِ خود آرا کی دولت بہ فراوانی میسّر آئی ——— اور یہ بُت بھی کون لوگ تھے؟ وہی افرنگی بُت کہ غیر ملکی تھے۔

اس طویل تمہید کا مقصد یہ ہے کہ غالبؔ کا ذہن خارجی خصوصاً ایرانی عظمتوں سے مرعوب تھا اور اسی ذہن کے زیرِ اثر، وہ اپنے آپ کو عظمتوں کی صف میں دیکھنا چاہتا تھا۔ اور اس کے لیے لازم تھا کہ ایسی فارسی لکھتے جس کا لوہا ایرانی بھی مانیں ——— یا کم از کم خود کو تسلی ہو کہ میں نے اپنے کلام میں وہ نوک پلک پیدا کی ہے جو ایرانی اُدبا سے مخصوص ہے۔

غالبؔ اپنے اس میلان میں، ایک خاص حد تک حق بجانب بھی تھے، مثلاً یہ ماننا ہی پڑے گا کہ فارسی کی سند ایرانی ہی ہو سکتے ہیں ——— ہندستان والوں نے بھی فارسی لکھی اور تورانیوں کے زیرِ اثر، ایک خاص لہجہ اور محاورہ بھی پیدا کیا، لیکن مغلوں کے زمانے میں، خالص ایرانی اُدبا و فضلا کی بکثرت درآمد کی وجہ سے، اور اکبری، جہانگیری، شاہجہانی اَدوار میں معیاری ادبی تخلیقات کی بنا پر، مغلوں کے آخری دَور میں ایرانیت ہی مستند قدر سمجھی جاتی تھی۔ محمد علی حزیںؔ اور خان آرزوؔ کے جھگڑے میں قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ ادب میں، ہندی فارسی تخلیقات کے مقابلے میں ایرانی فارسی تخلیقات معیاری سمجھی جاتی تھیں۔ خان آرزو نے بڑی قابلیت سے، ہندی فارسی والوں کی حمایت کی، لیکن استدلال کہیں کہیں ڈھیلا ہو ہی گیا۔

اس میں غالبؔ کا نسلی شعور بھی کارفرما ہوا ہوگا۔ "غالبؔ از دودمانِ چنگیزیم" ان کا نعرہ تھا ——— مگر

اصل میں ایرانی ادب کی برتری کا شعور جس کے وہ آخری وارث تھے، ان کے اس اعلان کا محرک ہوا ہوگا کہ دیکھنا ہے، تو میری فارسی شاعری کو دیکھو، اُردو میں کیا رکھا ہے، جو زیادہ سے زیادہ فارسی کی خانہ زاد یا کنیز ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم معتقدانِ غالب، غالب کا یہ فیصلہ تسلیم کریں یا نہ کریں؟ جہاں تک قبولِ عام کا تعلق ہے زمانے نے مجموعۂ اُردو کے حق میں فیصلہ صادر کر دیا ہے اور غالب کی جانبداری کی تائید نہیں کی۔ غالب کو ایران میں، کچھ قدر دان ملنے چاہییں تھے۔ لیکن افسوس ہے کہ ایران اپنے اتنے بڑے ہوا خواہ کی اب تک صحیح قدر نہیں کر سکا۔ اور ہندستان میں قدرتی طور پر، میدان ان کی اُردو کے قبضے میں رہا —— فارسی کا ذوق تبدریج زوال پذیر ہوتا گیا۔ اور اس کے نتیجے میں ان کا فارسی کلام ایک محدود حلقے کی چیز بن کر رہ گیا —— اور اب آہستہ آہستہ حال یہ ہو رہا ہے کہ فارسیت کے زوال کے باعث ان کی اُردو شاعری سے زیادہ ان کی اُردو نثر مقبول ہو رہی ہے کیونکہ یہ آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے۔

اس لحاظ سے معاملہ فہم و افہام کا ہوا —— یعنی اس قبول و عدمِ قبول میں وسیلۂ اظہار (MEDIUM) اثر انداز ہو رہا ہے۔ زبان و بیان کی مشکلات، فیصلہ کن عنصر بن رہی ہیں —— اب، اگرچہ یہ عنصر بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے، مگر بحث کی بنیاد نہیں بن سکتا۔

بحث کی بنیاد یہ ہے کہ قبول و عدمِ قبول سے قطع نظر، دونوں زبانوں کے صحیح ادراک کی روشنی میں، کیا فارسی اور اردو کلام میں وہ فرق ہے یا نہیں جو غالب کو نظر آیا؟

اصولی بنیادوں پر، غالب کے اُردو اور فارسی اشعار کی روح میں کچھ فرق نہ ہونا چاہیے کیونکہ دونوں طرح کے اشعار کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ ہاں، فرق اگر ہوگا، تو دو طرح کا —— اوّل، اس فضا اور ماحول کا جو فارسی کی ادبی روایت کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوّم، بیان کی ان صورتوں کا جو فارسی

اور اُردو میں مختلف ہو سکتی ہیں۔ فارسی، اپنے خاص محاورے میں بات کرتی ہے اور اُردو اپنے خاص محاورے میں —— ! اور ظاہر ہے کہ ہر ایک قوم کا محاورہ اس کے اجتماعی احوال اور ذوقی اثرات میں پرورش پاتا ہے اور انہی کے اندر سے نمودار ہوتا ہے، انہی میں پروان چڑھتا اور اظہار و ابلاغ کا آئینہ بن جاتا ہے۔ اس میں اس قوم کے خاص لہجے، اس کے خاص اندازِ ذوق و نظر جلوہ ریز ہوتے ہیں۔ غالب کی فارسی شاعری اور اُردو شاعری میں، یہ دونوں فرق ہونے چاہییں —— غالب کو اطمینان ہے کہ اظہار و ابلاغ کی خاطر، انھوں نے دونوں زبانوں میں کوشش کی۔ لیکن ان کا دعویٰ ہے کہ فارسی میں وہ کامیاب رہے اور اُردو میں انھیں ناکامی ہوئی، لیکن خود یہ امر بحث طلب ہے۔

تسلیم شدہ حقیقت یہ ہے کہ غالب کی اردو شاعری، اظہار و ابلاغ کی کامیابی کے اعتبار سے ان کی فارسی شاعری سے کسی طرح کم نہیں رہی۔ اُردو شاعری کو دو باتوں نے تقویت دی۔ پہلی یہ کہ انھوں نے اُردو میں فارسی کے اسالیب استعمال کیے، مگر اس طرح کہ ان کی فارسی شاعری کی رُوح ہندی قارئین کے لیے زیادہ آسانی سے گرفت میں آنے کے قابل ہو گئی —— دوسری وجہ یہ کہ اُردو روزمرّہ کی آمیزش ملکی ذوق کے لیے زیادہ گیرائی اور کشش کا موجب بنی۔

فارسی، غالب کے لیے اکتساب اور اظہارِ فضیلت کی زبان تھی۔ اور اُردو، جذبوں کی زبان —— اردو شاعری دونوں سرچشموں سے مستفید ہوئی۔ خاص و عام ہندیوں کو اس میں اپنی خُوشبُو اور ذوق و ذہن زیادہ روشن اور حسین معلوم ہوا۔ میرزا کی نظر فارسی اسالیب کی عظمت پر جمی رہی، وہ انہی کے اندر، اپنی استعداد اور فضیلت کی اصلی جلوہ گری ڈھونڈھتے رہے، لیکن جذبوں کی زبان، اپنی خاص تاثیر کی بنا پر، بہرحال اپنے لیے مخصوص رتبہ پیدا کر گئی۔ اُردو دیوان میں اُس روح کی جھلک بھی ہے جو فارسی شاعری میں ہے، اور اُردو ماحول کا خاص انعکاس اور اُردو معاشرے کی مخصوص فضا بھی۔ اس لیے اُردو کے اشعار میں سرور کی کیفیت دوچند ہے۔ اگرچہ یہ بات بھی اپنی جگہ درست ہے کہ بہت سے موقعوں پر میرزا کے فارسی کلام کی ذہنیت، ان کے اُردو کلام کی ذہنیت سے مختلف بھی ہو گئی ہے —— !

اس موقعے پران کے فارسی اور اُردو کے چند ایسے اشعار کا تجزیہ مفید رہے گا، جو ہم معنی ہیں، یا جن کے الفاظ بہت حد تک متحد ہیں۔

۱۔ لالہ وگل دمد از طرفِ مزارش پسِ مرگ — مشہدِ عاشق سے کوسوں تک جو اُگتی ہے حنا
تا چہا در دلِ غالب ہوسِ رُوے تو بود — کس قدر یارب! ہلاکِ حسرتِ پابوس تھا

دونوں شعروں کا مضمون تقریباً یکساں ہے لیکن لفظوں کا انتخاب، اظہار کا پیرایہ، اور فضا مختلف ہیں۔ فارسی شعر میں محض اظہار ہے۔ اس کے مقابلے میں اُردو شعر میں اظہار مؤثر اور بلیغ بھی ہے۔ مضمون کا مرکزی لفظ فارسی شعر میں لالہ وگل ہے اور اُردو میں حنا۔ "لالہ وگل" بھی خوب ہے، مگر اس میں عمومیت ہے "حنا" سے ایک خاص اور معیّن تصور وابستہ ہے۔ لالہ وگل سے صرف یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ چہرہ خوبصورت ہوگا۔ مگر حنا سے پاؤں پر لگی ہوئی حنا کی تصویر واضح اور معیّن ہو جاتی ہے اور یہ تخیّل کو واضح راستوں پر چلنے کی تحریک کرتی ہے، اس کے بالعکس گل ولالہ مبہم تصور پیدا کرتے ہیں۔

اس کے بعد "طرفِ مزار" اور "مشہدِ عاشق" کا فرق آتا ہے۔ "مزار" میں محض مرنے کا تخیل ہے۔ "مشہد" میں کسی کے ہاتھ سے شہید ہونے کا تصور اور اس کے جملہ متعلقات (خون شمشیر اور طشت و تیغ وغیرہ) سامنے آتے ہیں اور تخیل کو بڑے جذباتی راستوں کی طرف راجع کر دیتے ہیں۔ "مشہد سے کوسوں تک" کے مقابلے میں "طرفِ مزار" میں تنگی کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مزار کہنے کے بعد پسِ مرگ کی ضرورت نہ تھی شعری مجبوری نے یہ اضافہ کرایا ہے۔

دوسرے مصرعے میں ہوسِ رُوے تو، کے مقابلے میں ہلاکِ حسرتِ پابوس کی ترکیب کتنی شدید تمنّا اور گہرے جذبے کا اظہار کرتی ہے۔ ہوس اور حسرت کا فرق ظاہر ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ "مجھے تیرے چہرے کی ہوس تھی"۔ ایک بے کیف طریقۂ اظہار ہے۔ اس کے مقابلے میں "ہلاکِ حسرتِ پابوس" (پابوسی کی حسرت میں مرتا ہوں) مؤثر تر پیرایۂ بیان ہے۔

اُردو شعر یہ بھی سمجھاتا ہے کہ عاشق کی شہادت کا خون جہاں جہاں بہ کر گیا، وہاں ہر طرف دور دور تک حسرتِ پابوس جاگ اٹھی۔ اس حسرتِ پابوس نے حنا کی صورت اختیار کر لی۔ چنانچہ عاشق کی شہادت گاہ سے کوسوں دور تک حنا اُگ آئی ہے۔ اس سے عاشق کی حسرتِ دل ظاہر ہوتی ہے اور یہ بھی کہ محبوب کے حنائی پاؤں کا نقش عاشق کے دل میں کس طرح کھبا ہوا تھا کہ مرنے پر بھی اس کے آثار نہ صرف اُبھر آئے

بلکہ دُور دُور تک پھیل گئے۔

پابوس کی جسارت کے ساتھ مشہد کا لفظ بے حد مناسب ہے۔ بیان کے انداز نے بھی تاثیر پیدا کی ہے، 'کس قدر' کے بعد 'یارب' کا کلمۂ دعائیہ (جو یہاں کلمۂ استعجاب و حیرت ہے) فراوانی، وسعت شدت کا اظہار کر رہا ہے۔ 'یارب' کے استعمال سے بلاغت پیدا ہوگئی ہے (جو فارسی کے 'چہا' میں نہیں، اگرچہ اپنی جگہ وہ بھی خوب ہے)۔

یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے۔ کہ فارسی کا شعر، شاعرانہ مفروضے کی کمزور سی صورت ہے۔ اس میں واقعے یا معاملے کا موضوع خود غالب ہے، جس نے اپنی زبان سے اپنے مزار کا ذکر کر کے اس پر لالہ و گل اُگائے ہیں۔ یہ فرضی صورت کوشش کے باوجود، باور نہیں کی جا سکتی۔ یہ محض خواب ہے یا آئندہ کا تصور کہ شاعر جیتے جی اپنی قبر کو خود دیکھ رہا ہے۔ اس سے ہمارے واقعاتی اعتماد کو ذرا سا دھکا لگتا ہے۔ بخلاف اس کے اُردو شعر میں، کسی شہیدِ عاشق کا واقعہ بیان ہوا ہے اور اس کے مشہد کے چاروں طرف حنا کی موجودگی، ایک چشم دید صورتِ حال کا بیان ہے، جیسے ایک راوی بیان کر رہا ہے ——— اس سے ہمارے اعتماد کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔ فارسی شعر میں صیغۂ متکلم نے شعر کی فضا بگاڑ دی ہے، اُردو شعر میں راوی کے بیان نے یقین پیدا کر دیا ہے۔

۲۔ کفِ خاکیم از ما بر نخیزد جز غبار آنجا — بجز پرواز شوقِ ناز کیا باقی رہا ہو گا
فزوں از صرصرے نبود، قیامت خاکساراں را — قیامت اک ہوائے تند ہے خاکِ شہیداں پر

دونوں شعر خوب ہیں۔ مگر اردو شعر میں 'کیا باقی رہا ہو گا؟' کا استفہامیہ انداز اور اس کا تیکھا پن، قیامت کا اثر پیدا کر گیا ہے۔ "از ما بر نخیزد جز غبار آنجا" میں سطحیت ہے، تیکھا پن پیدا نہیں ہوا۔ فارسی شعر میں خاکساروں کی خاکساری ہے، اُردو شعر میں شہیدوں کی تڑپ اور جذبے کی گرمی (اور تندی) ہے۔

۳۔ گر بیائی مست ناگہ از درِ گلزار ما — دیکھ کر تجھ کو چمن بسکہ نمو کرتا ہے
گل ز بالیدن رسد تا گوشۂ دستارِ ما — خود بخود پہنچے ہے گل گوشۂ دستار کے پاس

فارسی شعر میں کہیں کہیں ابلاغ کی رکاوٹ ہے۔ پہلا مصرع نہایت مضطرب ہے ــــــ بیائی، ناگہ 'از درِ گلزارِ ما'، مقصود صرف اتنا ہے کہ اگر تو کبھی باغ میں آنکلے، تو پھول اپنے جامے میں پھولا نہ سمائے اور اتنا بڑھے کہ میرے گوشۂ دستار سے خود آلگے۔ مگر ذوقِ سلیم کہتا ہے کہ اس کے لیے تو محبوب کا محض آجانا ہی کافی ہے، اسے مست قرار دینے کی کیا ضرورت تھی۔ پھر، ناگہ کا لفظ بھی کھٹکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ اگر وہ باغ میں اچانک نہ آئے، تو گل پر یہ کیفیت طاری نہیں ہوگی، حالانکہ شاعر کا یہ مدعا نہیں۔ محبوب تو جب بھی اور جس طرح بھی گلزار میں آئے اچانک ہو یا اہتمام سے اس کو دیکھ کر گل اترائے گا اور اپنی قسمت پر نازاں ہوگا۔

اردو شعر میں صرف گل ہی پر نہیں، بلکہ محبوب کے آنے کا اثر سارے باغ پر ظاہر کیا ہے، اس میں گل بھی شامل ہے ــــــ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ محبوب چمن میں جائے، تو گل کے سوا اور کوئی چیز متاثر نہ ہو۔ اُردو شعر میں بلاغت ہے اور بتایا ہے کہ محبوب کو دیکھ کر، چمن میں ایسا ولولۂ حیات پیدا ہو جاتا ہے کہ پھول اپنی ٹہنیوں سے بڑھ کر، خود بخود گوشۂ دستار تک (کہ ان کی منزل ہے)، پہنچ جاتے ہیں۔ اُردو شعر میں 'بسکہ' اور 'خود بخود' ــ ان دو لفظوں نے، اظہار کو کامیاب تر بنا دیا ہے۔

۴۔ دیگر ز سازِ بے خودیِ ما صدا مجو ‏ ‏ ‏ نہ گلِ نغمہ ہوں، نہ پردۂ ساز
آوازِ اِز گسستنِ تارِ خودیم ما ‏ ‏ ‏ میں ہوں اپنی شکست کی آواز

دونوں اشعار تقریباً ہم مضمون ہیں۔ لیکن جو بات 'میں ہوں اپنی شکست کی آواز' میں ہے، وہ 'آوازِ از گسستنِ تارِ خودیم ما' میں نہیں۔

۵۔ از جُوئے شیر و عشرتِ خسرو نشاں نماند ‏ ‏ ‏ عشق و مزدوریِ عشرت گہِ خسرو، کیا خوب!
غیرت ہنوز طعنہ بفرہاد می‌زند ‏ ‏ ‏ ہم کو تسلیم نکونامیِ فرہاد نہیں

'کیا خوب' نے کیا بات پیدا کی ہے! ــــــ 'مزدوریِ عشرت کدۂ خسرو' کا کھلا وار بھی فارسی شعر میں موجود نہیں۔

۶۔ باز گشتے نبود گر ہمہ ہوشم بخشند — مستانہ طے کروں ہوں رہِ وادیِ خیال
راہِ صحرائے خیالِ تو چو مستاں رفتم — تا بازگشت سے نہ رہے مدّعا مجھے

فارسی شعر میں 'گر ہمہ ہوشم بخشند' زائد سا معلوم ہوتا ہے۔

۷۔ دریوزۂ راحت نتواں کرد ز مرہم — جس زخم کی ہو سکتی ہو تدبیر رفو کی
غالب ہمہ تن خستۂ یار است، گدا نیست — لکھ دیجیو یا رب! اُسے قسمت میں عدو کی

۸۔ ناکس ز تنومندیِ ظاہر نشود کس — قدرِ سنگِ سرِ رہ رکھتا ہوں
چوں سنگِ سرِ رہ کہ گراں ست و گراں نیست — سخت ارزاں ہے گرانی میری

۹۔ در آغوشِ تغافل عرضِ یکرنگی تواں دادن — تغافل دوست ہوں، میرا دماغِ عجز عالی ہے
تہی نامی کنی پہلو، بما بنمودۂ جا را — اگر پہلو تہی کیجے، تو جا میری بھی خالی ہے

یہ تھوڑے سے اشعار، مکمل دیوانوں کی نمائندگی تو نہیں کر سکتے، لیکن ان سے چند نتائج نکالے جا سکتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ فارسی اشعار میں، فارسی کے مشہور اسالیب کی پیروی صاف صاف معلوم ہوتی ہے۔ غالب اس پیروی کے ساتھ ساتھ اپنا انفرادی مضمون تو نکال لیتے ہیں، مگر انفرادی لہجہ نہیں پیدا کر سکتے۔ —— انفرادی لہجہ روزمرّہ کی باریکیوں کے اندر سے اُبھرتا ہے —— اور روزمرّہ پر کامل قدرت اہلِ زبان کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی۔

مذکورۂ بالا اشعار کے یہ جملے دیکھیے:

شعر ۱ میں — کس قدر، یا رب ....
شعر ۲ میں — کیا باقی رہا ہوگا ....
شعر ۳ میں — خود بخود پہنچے ہے ....
شعر ۴ میں — کیا خوب ....

شعر ۴ میں کیا خوب . . . .

شعر ۵ میں مستانہ طے کروں ہوں . . . .

شعر ۶ میں لکھ دیجیو یارب . . . . . .

ان میں روزمرے نے تیکھا پن پیدا کیا ہے۔ اسی لیے مقابلے کے فارسی اشعار اس چبھن اور گہرائی سے محروم ہیں۔ جو بات ان چند اشعار کے متعلق کہہ رہا ہوں، شاید یہی فارسی اُردو کے مکمل دیوانوں کے بارے میں بھی غلط نہ ہو (اگرچہ ایسی رائے کے اظہار سے دل ڈرتا ہے)، بہرحال یہ اپنا اپنا احساس ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود غالب نے، اپنی فارسی کے بارے میں جو اتنا بڑا دعویٰ کیا ہے، وہ بھی قابلِ غور ہے۔ یہ دراصل ان کے تصورِ شعر کے باعث ہے کہ وہ فارسی کلام میں وہ خوبیاں دیکھتے ہیں، جو انھیں اپنے اُردو شعر میں نظر نہیں آئیں۔ ایک جگہ ظہوری کے متعلق فرماتے ہیں:

"یہ لطائفِ معنوی خاص اس بزرگ کے حصے میں آئے ہیں۔ میں جانتا ہوں مشتری و عطارد نے مل کر ایک صورت پکڑی تھی، اس کا اسم نورالدین اور تخلص ظہوری تھا ——— قالبِ معنیٰ کی جان ہے ظہوری، ناطقہ کی سرافرازی کا نشان ہے ظہوری"۔

(عودِ ہندی)

کلیاتِ فارسی کے خاتمے میں، ظہوری کے علاوہ، طالب آملی، عرفی شیرازی، نظیری، اور حزیں کا بھی ذکر کیا ہے۔ کہیں کہیں صائب، کلیم، جلال اسیر اور بیدل کا بھی تذکرہ کیا ہے؛ اور ان میں سے بعض کی غزلیات کے جواب میں غزلیں بھی کہی ہیں۔

میں یہ کہنے کی جسارت کر رہا ہوں کہ فارسی میں ان کے یہاں ان بزرگوں میں سے خاص طور سے کسی ایک کا رنگ نہیں ملتا۔ بلکہ یہ امتزاج ہے دورِ مغلیہ کی ساری شاعری کا۔ تاہم خاص طور سے ظہوری کا تخیل اور نظیری کی معاملہ بندی، ان کے یہاں منعکس ہوئی ہے۔ پھر بھی یہ میرزا کی ذہانت اور اکتساب ہے جس نے فارسی میں انھیں کامیاب بنایا۔ فارسی شعر میں گہرے جذبوں کی تصویر کھینچنے میں انھیں بہت تکلف کرنا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس اُردو ان کی اپنی جایداد ہے؛ اس پر ان کا تصرف کامل ہے، کوئی روک ٹوک نہیں، محض ایک لفظ کے استعمال سے یا اِدھر اُدھر کرنے سے بھی بات اور کی اور ہو جاتی ہے۔

اسی وجہ سے فارسی شاعری میں ان کا رجحان زیادہ تر فکری و اخلاقی حقائق کے بیان کی طرف ہے۔ گہرے جذبوں کی باتیں کم ہیں۔ فارسی کلام میں دل کی واردات کے مقابلے میں خارجی باتیں جگ بیتی زیادہ ہیں۔ نظیری کی معاملہ بندی کے پیرو ہو کر محبوب کی رفتار و گفتار کی حکایتیں بھی اچھی بیان کی ہیں، ان کے وہاں ظہوری کی بلند پروازی کا جواب بھی اکثر و بیشتر ہے، مگر گہرے جذبے کم ابھر سکے ہیں۔ پہلے دور کا اردو کلام، جلال اسیر اور شوکت بخاری کا ہم آواز اور بیدل کی پیچیدگی اور بلند خیالی کا حامل ہے۔ لیکن دوسرے دور میں غالب نے روزمرہ کو وسیلہ بنایا اور دل کی باتیں اپنی زبان میں کہیں۔ اُن کی یہ باتیں اپنے ہمراہ فارسی کے بھی سب اکتسابات لائیں، لیکن اس مرتبہ بہرحال غالب اپنی زبان میں بول رہے تھے، نظیری و ظہوری اور بیدل کی نمائندگی نہیں کر رہے تھے۔

میرے نزدیک تو غالب کے فارسی اور اردو کلام میں روحِ مضمون (تجربے) کا بھی فرق ہے۔ لیکن یہ میرا قیاس ہے، کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے کے لیے مزید مطالعہ درکار ہے۔ مگر مجھے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے فارسی کلام میں عزم اور حوصلے کی باتیں کچھ زیادہ ہیں۔ بلاکشی اور خارا شگافی، خطر طلبی اور ہنگامۂ انقلاب کی للکار اور دعوت زیادہ ہے ؎

ایں چہ شوریست کہ از شوقِ تو در سر دارم — دلِ پروانہ و تمکینِ سمندر دارم
آیم از پردۂ دل بے تو شرر نپذیرد — شیشہ لبریز و مے و سینہ پُر آذر دارم
اے متاعِ دو جہاں رنگ بعرض آوردہ — ہاں، صلائے کہ ازیں جملہ دلے بر دارم

جاں در غمت فشاندن مرگ از قضا ندارد — تن در بلا فگندن بیمِ بلا ندارد

بے تکلف در بلا بودن بہ از بیمِ بلاست — قعرِ دریا سلسبیل و روئے دریا آتش است

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم — قضا بگردشِ رطلِ گراں بگردانیم
اگر ز شحنہ بود گیر و دار، نندیشیم — وگر ز شاہ رسد ارمغاں، بگردانیم

اگر کلیم شود ہمزباں، سخن نہ کنیم — وگر خلیل شود میہماں، بگردانیم

صبح است، خیز تا نفسے در رہم افگنم — از نالہ لرزہ در فلکِ اعظم افگنم
آتش فرو نشاند نم دامنم، بیا — کایں دلقِ نیم سوختہ در زمزم افگنم

رفتم کہ کہنگی ز تماشا براف گنم — در بزمِ رنگ و بو نمطے دیگر افگنم
ہنگامہ را جحیمِ جنوں برجگر زنم — اندیشہ را ہوائے فسوں در سر افگنم

چہ ذوقِ رہروی آنرا کہ خارِ خارے نیست — مرو بکعبہ، اگر راہ ایمنے دارد

تا بادہ تلخ تر شود و سینہ ریش تر — بگدازم آبگینہ و در ساغر افگنم

داغیم زگلشن کہ بہارست و بقا ہیچ — شادیم بگلخن کہ خزاں است و خزاں نیست

دلم اے شوق! ز آشوبِ غمے نکشاید — فتنۂ چند زہنگامہ ستانے بمن آر

پرُ ٔ سد ز ذوقِ گرمِ رو بہا و خامُشم — دوزخ کجاست تا برہ ہمدم افگنم

رَد، تن بہ بلا دہ کہ دگر بیمِ بلا نیست — مرغِ قفسے کشِ کشِ دام ندانند

اگرچہ غالب کی شخصیت اردو میں طبع آزمائی کرتے وقت بدل نہیں جاتی، پھر بھی روحِ مضمون کا مادہ نہیں رہتی، جو فارسی شاعری میں ہے۔ اُردو شاعری میں طنطنہ کہیں کہیں ہے، مگر عام طور سے وہ گرمی و ہنگامہ اور جوش و خروش نظر نہیں آتا، جو فارسی شاعری میں ہے؛ یہاں تک کہ اُردو کی ابتدائی شاعری میں بھی کہ سخت

فارسی زدہ ہے، پیچیدگی تو ہے مگر جوش و خروش اور خطر طلبی اور ہنگامہ جوئی نہیں۔

اردو شاعری، مذکورہ استثنائی مواقع کے سوائے، زندگی کے انقلابات اور خطرات و مصائب کو پاش پاش کر دینے کے ولولوں سے تقریباً خالی ہے۔ ہاں بلند خیالی، وقار، تمکین، عزتِ نفس کے خیالات موجود ہیں۔ پھر بھی یہاں ضعف، شکست، جھکاؤ، درد اور فرطِ گریہ، سیلاب اور سیلِ خانماں پر صبر و شکیب، وضعِ احتیاط، ناامیدی کی مدھم افسردگی یا پھر محبت کے جذبات و تاثرات اور جوش سے زیادہ درد کی مٹھاس ہے۔

یہ صحیح ہے کہ غالب پھر غالب ہے۔ اور یہ شعر غالب ہی کے ہیں:۔

آتش کدہ ہے سینہ مرا رازِ نہاں سے   اے وائے اگر معرضِ اظہار میں آوے

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبیں ہیں کہ ہم   اُلٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

جگرِ تشنۂ آزار تسلی نہ ہوا   جُوئے خوں ہم نے بہائی بُنِ ہر خار کے پاس

کانٹوں کی زباں سوکھ گئی پیاس سے یارب!   اک آبلہ پا وادیِ پُر خار میں آوے

ہر چند جانگدازیِ قہر و عتاب ہے   ہر چند پشت گرمیِ تاب و تواں نہیں
جاں مضطرب ترانۂ ہل من مزید ہے   لب پردہ سنجِ زمزمۂ الاماں نہیں
خنجر سے چیر سینہ، اگر دل نہ ہو دو نیم   دل میں چھری چبھو، مژہ گر خوں چکاں نہیں
ہے ننگِ سینہ دل اگر آتشکدہ نہ ہو   ہے عارِ دل نفس اگر آذر فشاں نہیں
نقصاں نہیں جنوں میں بلا سے ہو گھر خراب   سو گز زمیں کے بدلے بیاباں گراں نہیں

ان غزلوں میں اور اس قسم کے اشعار میں فارسی شاعری کا طنطنہ پایا جاتا ہے۔ لیکن اردو میں ایسی غزلیات اور اشعار زیادہ ہیں، جن میں گھلاوٹ، درد، اذیت اور شکستگی بلکہ ضعف، حسرت اور افسردگی کی فضا ہے، مثلاً اس پوری غزل کو دیکھیے جس کا مطلع ہے:۔

دل ہی تو ہے نہ سنگ و خشت، درد سے بھر نہ آئے کیوں
روئیں گے ہم ہزار بار، کوئی ہمیں ستائے کیوں!

یا یہ غزل ؎
گئی وہ بات کہ ہو گفتگو، تو کیونکر ہو کہے سے کچھ نہ ہوا، پھر کہو، تو کیونکر ہو!

یا یہ غزل ؎
کسی کو دے کے دل، کوئی نوا سنجِ فغاں کیوں ہو؟
نہ ہو جب دل ہی پہلو میں، تو پھر منہ میں زباں کیوں ہو!

یا یہ غزل ؎
دوست غمخواری میں میری سعی فرمائیں گے کیا؟
زخم کے بھرنے تلک ناخن نہ بڑھ آئیں گے کیا؟

یہ تفاوت کیوں ہے؟ بہرحال یہ غالب کی شخصیت میں نہیں بلکہ ان کے وسیلۂ اظہار اور متعلقہ زبان کے مختلف ادبی اسالیب کی وجہ سے ہے۔ فارسی شاعری پر جہانگیری اور اکبری دور کے اسالیب کا اثر ہے، جن کی پیروی پر غالب کو فخر تھا۔ ان اسالیب میں طنطنہ اور رعب وداب جزوِ لازم ہے۔ ان میں شکستگی اور ضعف کے عناصر ہو ہی نہیں سکتے تھے۔ قصیدہ تو خیر قصیدہ تھا، اُس دور کی فارسی غزل بھی قصیدے کی آواز وآہنگ کی نقل کرتی ہے۔ عرفی کی گرمیِ گفتار کو کون نہیں جانتا! نظیری حالانکہ محبت کی میٹھی میٹھی باتوں کا شاعر ہے، مگر اس نے بھی صاف کہہ دیا ؎

دلم از زمزمۂ مرغِ چمن بکشاید گوش بر قہقہۂ دامنِ کہسار کنم

گریز د از صفِ ما، ہر کہ مردِ غوغا نیست کسے کہ کشتہ نشد از قبیلۂ ما نیست

اور فیضی کا تو سارا کلام خنجر و شمشیر کی نمائش گاہ ہے۔ یہ فاتح لوگوں کے شاعر تھے۔ یہ مری ہوئی اور دھیلی آوازوں سے برافروختہ ہوتے تھے۔ ان کے لیے، تند و تیز اور توانا خیالات اور آواز ہی مناسب تھی۔ غالب اگرچہ زمانۂ انحطاط کے شاعر تھے، مگر انھوں نے مغلوں کی اسی جلالی اور قاہرانہ اسپرٹ کا احیاء

کرنا چاہا اسی لیے ان کی فارسی شاعری میں ایک طنطنہ ہے۔

اردو میں غالب نے پہلے بیدل کی پیچیدگی اور دقت کو داخل کرنا چاہا، پھر ناسخ کی مضمون آفرینی اور لفظی عمارت گری کو اپنانے کی کوشش کی۔ پھر فارسی اختیار کرلی، لیکن جب زمانے نے دوسری مرتبہ اُردو شاعری کی طرف راغب کیا تو اب انھیں قلعۂ معلّٰی کے سامعین کے لیے شاعری کرنی تھی، جس کی خصوصیت نرم نرم لہجہ، دھیمی دھیمی آواز ——— طنطنے سے زیادہ، جذبات کی سپردگی اور گداز اور گھلاوٹ تھی اسی لیے غالب نے اس نئی فضا میں جو شاعری کی اس کی نوا، ان کی فارسی شاعری کی نوا سے خاصی مختلف ہے۔

اس کے علاوہ زبانوں کے اجتماعی مزاج کا فرق بھی بڑی اہم بات ہے؛ آخر علامہ اقبال کو اُردو ترک کرکے فارسی اختیار کرنے پر کس چیز نے مجبور کیا تھا؟ بے شک اسلامی بین الاقوامی مخاطبوں تک پہونچنے کا جذبہ بھی محرک ہوا ہوگا، مگر فارسی زبان میں صدیوں کے اثرات کے تحت جو "جہریت" پیدا ہوگئی ہے اور جو اس زبان میں ہندی زبانوں کے مقابلے میں یوں بھی زیادہ ہے، وہ بھی ضرور اثرانداز ہوئی ہوگی۔ اقبال چاہتے تو مولانا حالی بن سکتے تھے، مگر اقبال کو حالی کی مرثیت اپنی نوا کے لیے موزوں معلوم نہیں ہوئی؛ انھیں اس سے توانا تر آواز کی ضرورت تھی۔ اس لیے انھوں نے فارسی میں زیادہ لکھا۔ ہندی زبانیں، جن کے اختلاط سے اُردو بنی ہے، مادرانہ (نسائی)، جذبات کی زبانیں ہیں۔ حکمت کی کہانیاں، سوز و گداز، سپردگی، دل شکستگی، ہجر کی آنچ اور دھواں، محبت کے میٹھے میٹھے معاملات، گیت اور دوہے، جوگیوں سیلانیوں کے درد مندانہ بول ان زبانوں میں خوب ادا ہوتے ہیں۔ فارسی، عربی سے کم مگر اُردو سے زیادہ، پدرانہ اور قاہرانہ آواز اور لہجوں کی زبان ہے۔ اس میں کھڑے الف، کھچی ہوئی ی (معروف)، اور ہی و (معروف)، کی آوازوں والے الفاظ شاید زیادہ ہیں۔ اُردو میں ٹ، ڈ، ڑ وغیرہ تو کرخت آوازیں ہیں، لیکن زبان کی ترکیب میں کام آنے والے لفظوں میں، نیم کھچے ہوئے یا بند لفظوں سے اظہار کا کام زیادہ لیا جاتا ہے۔

پر تو خور سے ہے شبنم کو فنا کی تعلیم
میں بھی ہوں ایک عنایت کی نظر ہوتے تک

یک نظر بیش نہیں فرصتِ ہستی غافل!
گرمیِ بزم ہے اک رقصِ شرر ہوتے تک
غمِ ہستی کا اسدؔ! کس سے ہو جُز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہوتے تک

شعر غالب کے ہیں اور اُن میں فارسی آمیز اُردو زبان استعمال کی گئی ہے، لیکن زبان کی جذباتی فطرت اور اس کی فضا کا اصلی مزاج یہ تقاضا کر رہا ہے کہ "بند لفظ" زیادہ سے زیادہ استعمال ہوں۔ "بند لفظوں" سے مراد یہ ہے کہ ان کے تلفظ کے لیے منھ کو زیادہ کھولنا نہ پڑے (ان کے مقابلے میں آ، تمنا، تقاضا بند نہیں بلکہ کشیدہ الفاظ ہیں۔ ان میں الف کشیدہ ہے اور اس کے ادا کرنے کے لیے منھ کو خاصا کھولنے کی ضرورت ہے) پہلے شعر ہیں دیکھیے:

یک	بند
نظر	بند
بیش	بند
نہیں	کشیدہ ہے لیکن پڑھنے میں نیم کشیدہ۔
فرصت	بند
ہستی	بند
غافل	کشیدہ ہے
گرمی	بند
بزم	بند
ہے	کشیدہ ہے مگر پڑھنے میں نیم کشیدہ ہے۔
اک	بند
رقص	بند
شرر	بند
ہوتے	کشیدہ ہے۔
تک	بند

اسی طرح تجزیہ کرتے جائیے، تو محسوس ہوگا کہ "بند الفاظ" خاصا حصہ لے رہے ہیں۔ کشیدہ کم ہیں جو ہیں وہ

بھی کھل کر کشیدہ نہیں۔ اس سے قدرتی طور پر رکاوٹ اور ضبط کا احساس ہوتا ہے؛ اور تجربات کے اظہار کی لہر اور پھیلنے کا پتہ دیتا ہے۔ بہر حال فارسی شاعری کی پُر خروش نوا اس میں منعکس نہیں ہوئی۔

ممکن ہے، میرا یہ تجزیہ بعض احباب کی نظر میں مضحکہ خیز ہو مگر اس طرح زبان کی اجزائی تشریح سے، اظہار کی صورتوں کے سمجھنے میں مدد مل سکنے کی کم از کم مجھے توقع ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ غالب کے فارسی اور اُردو کلام میں زبان اور اس کی ساخت کے فرق کا بھی بڑا حصہ ہے۔ فارسی میں عالی خیالات اور ہنگامہ آفریں احساسات نے جگہ پائی ہے، تو اُردو میں جذبات زیادہ کامیابی سے ظاہر ہوئے ہیں۔ اور انھوں نے ان میں قدرت دکھائی ہے۔ روزمرہ کی چاشنی کے علاوہ مانوس جذبوں کے بیان نے ان کے اُردو کلام کو زیادہ مقبول بنایا ہے۔ اور ان کا یہ احساس کہ ان کی فارسی ہی سب کچھ ہے، کاملاً غلط نہ سہی —— کسی حد تک ضرور غلط نکلا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ان کی فارسی کو حقائقِ فکری کے بیان میں بجا طور سے بلند مقام حاصل ہے۔

رسالۂ قافیہ تالیفِ عطاء اللہ بن محمود الحسینی

اور

فارسی الفاظ میں یاے مجہول اور واو مجہول

از

مسعود حسن رضوی ادیب

ایم اے

لکھنؤ

مسعود حسن رضوی ادیب

رسالۂ قافیہ تالیفِ عطاء اللہ بن محمود الحسینی

اور

فارسی الفاظ میں یاے مجہول اور واو مجہول

علمِ قافیہ میں ایک رسالے کے دو قلمی نسخے میرے کتب خانے میں ہیں۔ ایک اُس نسخے کی نقل ہے جس پر خود مصنّف نے بہت سے حاشیے لکھے تھے اور یہاں وہ حاشیے بھی نقل کر لیے گئے ہیں۔ اس رسالے کے بہت مختصر دیباچے کا ایک ضروری اقتباس ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

"ایں رسالہ ایست در علمِ قوافی بعرفِ شعراے عجم منتخب از مقطعِ کتابِ تکمیل الصناعۃ کہ آں کتاب را ایں فقیر عطاء اللہ ابن محمود الحسینی در فنِ شعر تحریر نمودہ بہ اشارۂ بندگانِ عالی حضرت والی نصرت رکن السلطنۃ وعمدۃ الملکۃ عضد الدولۃ الخاقانیہ مقرب الحضرۃ السلطانیہ

حاملِ دینِ نبی میر علی شیر است، کو

در فضائل شد مثل واندر خصائل بے مثال

وصفِ قدر و حشمتِ اُو کے توانم شرح کرد

کز شکوہِ عزّ و اقبالش زبانم گشتہ لال

تا بود ممکن عروجِ مہر بر اوجِ فلک

باد یا رب، آفتابِ دولتِ اُو بے زوال"

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرات کے تیموری فرماں روا سلطان حسین میرزا (۸۷۲-۹۱۱ھ) کے عالم و شاعر وزیر میر علی شیر نوائی کی فرمایش پر عطاء اللہ ابن محمود الحسینی نے فنِ شعر میں ایک کتاب تکمیل الصناعۃ کے

نام سے لکھی تھی اور پھر اسی کے 'مقطع' سے منتخب کر کے یہ رسالہ ترتیب دیا۔

منقولۂ بالا اقتباس سے مجملاً اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے کہ تکمیل الصناعۃ کا موضوع فنِ شعر ہے، لیکن اس کے مطالب کی نوعیت پورے طور پر واضح نہیں ہوتی اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ لفظ 'مقطع' سے یہاں کیا مراد ہے۔ اس لیے مصنّف نے حسبِ ذیل حاشیہ لکھ دیا:

"کتاب تکمیل الصناعۃ مرتّب است بر مطلع و سہ بیت و مقطع۔ مطلع در بیانِ معنیِ شعر و اقسامِ آں، بیتِ اوّل در صنائع، بیتِ دوم در معمّا، بیتِ سوم در عروض، مقطع در قافیہ۔ و اقوالِ فصحائے عرب و شعرائے عجم بہ تفصیل در آں کتاب مسطور است۔"

اس حاشیے سے معلوم ہوتا ہے کہ کتاب تکمیل الصناعۃ کے پانچ حصّے ہیں جن کو عام اصطلاح کے مطابق ایک مقدمہ، تین باب اور ایک خاتمہ کہنا چاہیے، مگر مصنف نے کتاب کے موضوع کی مناسبت سے ان کو ایک مطلع، تین بیتیں اور ایک مقطع کہا ہے۔ مطلع میں شعر کے معنی اور اس کی قسمیں بتائی گئی ہیں۔ پہلی بیت میں صنائع، دوسری میں معمّا اور تیسری میں عروض کا بیان ہے اور مقطع میں قافیے کی بحث ہے۔

اس نسخے کے خاتمے پر حسبِ ذیل رباعی اور نثر کا ایک جملہ لکھا ہوا ہے:

قد تمّ رسالتی بعون الوہاب امید کہ باشد ہمگی صدق و صواب

در سہو و خطائے شدہ باشد واقع ربّ اغفر لی انک انت الوہاب

"وکان اتمام تالیفہا فی غرّۃ شہر ربیع الاوّل سنہ خمس و عشرین و تسع مائۃ۔"

آخری جملہ بتاتا ہے کہ اس رسالے کی تالیف یکم ربیع الاوّل ۹۲۵ھ کو تمام ہوئی۔ یہ رسالۂ قافیہ کے اتمام کی تاریخ ہے۔ تکمیل الصناعۃ میر علی شیر کی فرمائش پر اس کی زندگی میں لکھی گئی اور اس کا انتقال جمادی الثانی ۹۰۶ھ میں یعنی رسالۂ قافیہ کی تالیف سے انیس۱۹ برس پہلے ہو چکا تھا۔

اس رسالے کا دوسرا قلمی نسخہ جو میرے پاس ہے، اس کو حکیم محمد علی مسیح لکھنوی نے ۱۲۵۵ھ میں نقل

کیا۔ انھوں نے اس کا نام رسالۂ عروض و قافیۂ عطائی لکھا ہے۔ اس نام میں لفظ عروض غلط فہمی پیدا کرتا ہے، اس لیے کہ رسالے کا موضوع صرف قافیہ ہے۔ اس نسخے کے دیباچے میں "مقطعِ کتاب" کی جگہ "مَطلعِ کتاب" لکھ دیا گیا ہے جو قطعاً غلط ہے؛ اور رسالے کے خاتمے پر بھی وہ عربی جملہ نہیں لکھا گیا، جس سے اس کی تاریخِ تالیف معلوم ہوتی ہے۔

فخری ابنِ امیری ہروی اپنی کتاب صنائع الحسن[۱] میں عطاء اللہ کے قول جگہ جگہ پیش کرتا ہے اور بیشتر امیر اور مشہدی کے الفاظ شامل کر کے اس کا نام امیر عطاء اللہ مشہدی لکھتا ہے۔ لیکن کتاب کے آخری حصے میں دو جگہ امیر عطاء اللہ نیشاپوری اور ایک جگہ امیر جلال الدین عطاء اللہ لکھا ہے۔ ایک جگہ یہ جملہ ملتا ہے:

"امیر جلال الدین نیشاپوری در کتاب بدائع الصنائع خود عیوبِ نظم را دہ گفتہ است"۔ یہاں بھی جلال الدین سے عطاء اللہ مراد ہے۔ فخری کے بیان کے مطابق بدائع الصنائع کا مصنّف عطاء اللہ ہے۔ فخری نے اپنی کتاب کے دیباچے میں ان مصنفوں کے نام لکھے ہیں جنھوں نے فنِ بدیع کے مسائل سے بحث کی ہے، اور اس سلسلے میں لکھا ہے:

"رسالۂ امیر عطاء اللہ مشہدی کہ موسوم بہ بدائع الصنائع بنامِ امیر علی شیر نوشتہ است"۔

اس کے بعد متعدد مقامات پر عطاء اللہ کی کتاب کا یہی نام ملتا ہے۔ بابر بادشاہ نے اپنی مشہورِ عالم کتاب بابر نامہ میں لکھا ہے کہ میر عطاء اللہ مشہدی عربی کا اچھا عالم تھا۔ اس نے فارسی میں قافیے پر ایک رسالہ اور صنعتوں پر ایک کتاب بدائع الصنائع لکھی۔ رسالۂ قافیہ پر بابر کو خاص اعتراض یہ ہے کہ مصنّف نے مثالوں میں سب اپنے شعر پیش کیے ہیں[۲]۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بدائع الصنائع وہی کتاب ہے جس کا نام عطاء اللہ نے رسالۂ قافیہ میں تکمیل للصناعۃ بتایا یا اسی مصنف کی کوئی دوسری کتاب ہے؟ راقم حروف فی الحال اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے۔

۱۔ فخری نے اپنی کتاب کا نام صنائع الحسن اپنے ممدوح شاہ حسن غازی کے نام پر رکھا ہے، جس کو وہ کبھی سلطان، کبھی بادشاہ، کبھی نواب اور کبھی امیر کہتا ہے۔ اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ بھی میرے کتب خانے میں محفوظ ہے۔

۲۔ ایران کی ادبی تاریخ مصنفہ پروفیسر براؤن جلد سوم ص ۴۵۸

امیر عطاء اللہ شاعر تھا اور خود اسی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جامی کا شاگرد تھا۔ اس نے رسالۂ قافیہ میں اپنے شعر اور رباعیاں مثال میں پیش کی ہیں، لیکن کسی شعر یا رباعی میں اس کا تخلص نہیں ملتا۔ صنائع الحسن کے مصنف نے اس کی ایک غزل درج کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تخلص عطائی تھا۔ وہ غزل اور اس کے عنوان کی عبارت ذیل میں نقل کی جاتی ہے:

"امیر عطاء اللہ در کتابِ صنائع "خود غزلے دارد و نیک گفتہ است"

باده می نوشم که از ہجراں دلے دارم کباب ۔۔۔ ورنہ نوشم می شود یکبارگی کارم خراب

آں چناں مستم ز عشقِ اُو کہ دایم خونِ دل ۔۔۔ می خورم از کاسہ ہائے چشم و پندارم شراب

کس بہ بیداری نخواہد دید ہشیارم مگر ۔۔۔ خلقِ عالم بعد ازیں بینند بیدارم بخواب

آفتابے گشتۂ تاباں، ولے بر دیگراں ۔۔۔ بر من آخر بر نخواہی تافت لسامم متاب

اے عطائی کے توانم دید رویش روزِ وصل ۔۔۔ خونِ دل چوں گشتہ پیشِ چشمِ گریانم شراب

اسی مصنف نے صنعتِ تجاہل المعارف کی مثال میں عطاء اللہ کے یہ دو شعر پیش کیے ہیں:

مرا یارب، دگر شد حال یا روزِ وصال است ایں
بحالِ خود نیم، بارے نمی دانم چہ حال است ایں

سواد ے می نماید چوں سرِ تو پیشِ چشمِ من
نمی دانم خمِ ابروے جاناں یا ہلال است ایں

عطاء اللہ نے صنعتِ مقلوبِ مستوی کی مثال میں اپنا یہ شعر پیش کیا ہے:

شکر دہنا! غمے نداری ۔۔۔ دیر آ، دنِ مُغانہ درکش

اور اس کے مصرعِ ثانی پر یہ حاشیہ لکھا ہے:

"یعنی بیا بہ دیر و شرابِ مُغانہ درکش۔ و شراب را دَنی بداں جہت می گویند کہ در خُم باشد و دَن خُم است۔"

ایک دوسرے حاشیے میں یہ بتایا ہے کہ اس شعر کے مصرعِ ثانی کو الٹا پڑھنے سے مصرعِ اول بن جاتا ہے، مگر اس کا پہلا حرف دال باقی رہ جاتا ہے۔ اگر اس کو مصرعِ اول کے آخر میں جوڑ دیں تو اس کو الٹا پڑھنے سے مصرعِ ثانی بن جاتا ہے۔

رسالۂ قافیہ میں صرف دو مصنفوں کا حوالہ جا بجا دیا گیا ہے، ایک صاحب معیار الاشعار اور دوسرے شمس قیس۔" معیار الاشعار کے مصنف کا نام کہیں نہیں لیا گیا۔ عام طور پر یہ کتاب علامہ نصیر الدین محقق طوسی کی تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ لیکن بعض اہلِ تحقیق اس کو محقق طوسی کی تصنیفوں میں شمار نہیں کرتے۔ میرے کتب خانے میں معیار الاشعار کے دو قلمی نسخے ہیں۔ ایک کی کتابت ۲۷ر شعبان ۱۲۴۴ھ کو تمام ہوئی۔ یہ نسخہ رسالۂ قافیہ کے پیشِ نظر نسخے کے ساتھ ایک ہی جلد میں بندھا ہوا تھا اور کاتب دونوں کا ایک ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسالۂ قافیہ کا یہ نسخہ بھی ۱۲۴۴ھ میں لکھا گیا ہوگا۔" معیار الاشعار" کا دوسرا نسخہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اُس کے آخر میں حسبِ ذیل عبارت درج ہے۔

"فرغ المولیٰ المعظم استاذ البشر حجۃ الحق علی الخلق نصیر الملّۃ والحق والدّین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی ادام اللہ ظلال جلالہ من تصنیفہ فی جمادی الآخرہ سنہ تسع واربعین وست مائۃ"

اور اس عبارت پر یہ عنوان درج ہے:" عبارتِ نسخہ علامہ شیرازی قدس سرہ العزیز"
اس عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ محقق طوسی کے نامور شاگرد علامہ قطب الدین شیرازی نے منقولۂ بالا عبارت اپنے نسخے کے آخر میں لکھ دی تھی جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ نصیر الدین محمد ابن محمد ابن حسن طوسی نے (جو محقق طوسی کے نام سے معروف ہیں)، معیار الاشعار کی تصنیف سے جمادی الثانی ۶۴۹ھ میں فراغت پائی۔ اس عبارت میں جو دعائیہ فقرہ آیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عبارت محقق کی زندگی میں لکھی گئی تھی۔
معیار الاشعار کے 'فن دوم، در علمِ قافیہ' کی فصلِ ششم در حروف و حرکاتِ قوافی' میں خروج کی بحث کے سلسلے میں حسبِ ذیل عبارت ملتی ہے، جو فارسی کے علمِ عروض و قافیہ کی تاریخ میں غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے:

"یوسف عروضی کہ در تمہیدِ قواعدِ عروض و قوافیِ پارسی مانندِ خلیل است در تازی، در اثناءِ حروفِ قوافیِ پارسی خروج نیاوردہ است"

رسالۂ قافیہ کے پیشِ نظر نسخے میں یہ عبارت خفیف لفظی تغیرات کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ یعنی لفظ 'پارسی' کی جگہ 'فارسی' اور 'مانند خلیل است در تازی' کی جگہ 'مانندِ خلیل ابن احمد است در عربی' لکھا گیا ہے۔ ان تغیرات سے عبارت کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

دوسرا مصنّف جس کا رسالۂ قافیہ میں جابجا حوالہ دیا گیا ہے شمس قیس ہے اور اس کی تصنیف کا نام کئی جگہ حدائق المعجم بتایا گیا ہے۔ شمس قیس کی کتاب المعجم فی معاییر اشعار العجم کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ مگر بہت مدّت ہوئی میں نے حدائق المعجم کا ایک قلمی نسخہ دیکھا تھا جو سلطان عالم واجد علی شاہ کے مصاحب خاص تدبیر الدولہ مدبّر الملک منشی منظفر علی خاں اسیر کی ملک رہ چکا تھا۔ سرسری نظر میں وہ المعجم فی معاییر اشعار العجم سے کچھ مختلف معلوم ہوتا تھا۔

ایک زمانے میں فارسی لفظوں کے آخر میں آنے والی دالِ مہملہ اور ذالِ معجمہ کا صحیح محلِ استعمال ایک مشکل مسئلہ بن گیا تھا، جس کا حل ذیل کی رباعی میں پیش کیا گیا تھا:

آنان کہ بپارسی سخن می رانند — در معرضِ دال، ذال را بنشانند
ماقبلِ وے ار ساکن جز واے بود — دال است، وگرنہ ذالِ معجم خوانند

بعض لوگ اس رباعی کو علامہ نصیر الدین محقّق طوسی سے منسوب کرتے ہیں۔ عطاء اللہ نے رسالۂ قافیہ میں ایک ایک جگہ لفظ باید پر حسب ذیل حاشیہ لکھا ہے جس سے دال اور ذال کے مسئلے پر کافی روشنی پڑتی ہے:

"پوشیدہ نماند کہ کلمۂ باید از بایستن مشتق است۔ پس دال زاید باشد، و ذال منقوط است بنا بر قاعدہ کہ عزیزے نظم کردہ:

در زبانِ فارسی فرقے میانِ دال و ذال — با تو گویم زانکہ آن نزدِ افاضل مبہم است
پیش از و در لفظِ مفرد گر صحیح ساکن است — دال باشد، ورنہ باقی جملہ ذالِ معجم است

امّا دریں شہر اکثر ذالہاے معجمہ را بہ دال مہملہ می گویند و متعارف شدہ و قاعدۂ مذکور منسوخ شد۔"

اس حاشیے میں آخری جملہ بڑی اہمیت رکھتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسالۂ قافیہ کی تالیف کے وقت فارسی لفظوں کے آخر میں ذالِ معجمہ کا استعمال تقریباً متروک ہو چکا تھا۔

ایرانیوں کے موجودہ لہجے میں واوِ مجہول اور یاے مجہول کا تلفّظ تقریباً معدوم ہو گیا ہے لیکن اس

رسالۂ قافیہ کی تالیف کے وقت فارسی لفظوں میں مجہول واو اور ے کثرت سے استعمال ہوتی تھی۔ مؤلف رسالہ اس سلسلے میں لکھتا ہے:

"بداں کہ ہر یک از واو و یاے ردف معروف می باشد و مجہول می باشد۔ معروف آنست کہ ضمۂ ماقبلِ واو و کسرۂ ماقبل یا را اشباع کردہ باشند مثل دُود و دِید و مجہول آنست کہ اشباع نکردہ باشند مثل رود و بید۔ و بہ اتفاق جمع میانِ یاے معروف و مجہول مانند شِیر و شیر روا نیست..... و جمع میانِ واوِ معروف و مجہول مانند نُور و شور اکثر شعراے متقدمین جائز داشتہ اند۔ امّا حضرت استاذی مخدومی خجستہ فر جامی..... مطلق فرمودہ اند کہ احسن بلکہ واجب آنست کہ معروف و مجہول را در یک شعر جمع نکنند"

معروف اور مجہول واو اور ے کو ہم قافیہ کرنے کے متعلق جامی کی رائے لکھنے کے بعد مؤلفِ رسالہ کہتا ہے:

"وآنکہ دریں شعر ایشاں جمع میانِ واو مجہول و معروف واقع شدہ:

من نہ تنہا خواہم ایں خوبانِ شہر آشوب را\
کیست در شہر آنکہ خواہاں نیست روے خوب را

غالباً از براے آنست کہ معلوم شود کہ غلط مطلق نیست۔ و امّا آنکہ در سلسلۃ الذہب دریں بیت:

گہ فرو رفتہ در تہِ کاریز　　　　ز آب آں غلہ کشتۂ پالیز

جمع کردہ اند میانِ یاے معروف و مجہول باآنکہ بر کمال اسمٰعیل اعتراض فرمودہ اند کہ او جمع کردہ دریں بیت:

با دل گفتم کہ بارے اے دل تنگی　　　　کز من دوری، بہ یارِ من نزدیکی

وجہ آں پیش بندہ ظاہر نیست"

اس عبارت میں جامی کے جو دو شعر پیش کیے گئے ہیں ان میں سے پہلے شعر پر مؤلفِ رسالہ نے یہ حاشیہ لکھا ہے:

"ضمہ ما قبل واو در "آشوب" اشباع ندارد و در "خوب" اشباع دارد۔"

اور دوسرے شعر پر یہ حاشیہ لکھا ہے:

"بندہ را شرم می آمد کہ از ایشاں استفسار کند۔ بہ یکے از ملازمانِ ایشاں گفت کہ سرِّش استفسار کند۔ آں کس پرسید۔ ایشاں فرمودند کہ در پالیز نیز یاے معروف است و یاے مجہول غلطِ عوام است۔"

عطاء اللہ کا رسالۂ قافیہ جس سے فارسی لفظوں میں واوِ مجہول اور یاے مجہول کا وجود ثابت ہوتا ہے، ۹۲۵ھ میں یعنی آج سے کچھ اوپر ساڑھے چار سو برس پہلے لکھا گیا تھا۔ اس سے تقریباً ساڑھے تین سو سال بعد ۱۲۶۸ھ (عہدِ ناصر الدین شاہ قاچار) میں ناسخ التواریخ کے مصنف لسان الملک میرزا محمد تقی سپہر کاشانی نے ایک کتاب براہین العجم فی قوانین المعجم کے نام سے لکھی اور میرزا آقا خان صدرِ اعظم کے نام معنون کی۔ اس کتاب میں قافیۂ شعر کی بحث بڑی تحقیق کے ساتھ لکھی گئی ہے۔ ہر حرف پر ختم ہونے والے ہم قافیہ الفاظ ایک ایک باب میں جمع کر دیے گئے ہیں اور وہ باب اسی حرف سے موسوم کر دیا گیا ہے۔ ہر باب میں صرف وہ الفاظ لیے گئے ہیں، جن میں حرفِ قافیہ سے پہلے واو یا یے آتی ہے۔ یہ دونوں طرح کے الفاظ معروفات اور مجہولات کے نام سے دو دو قسموں میں تقسیم کر دیے گئے ہیں۔ اس طرح بیشتر بابوں میں چار قسم کے الفاظ ہیں یعنی معروفاتِ واوی، مجہولاتِ واوی، معروفاتِ یائی، مجہولاتِ یائی۔ مجہولات کے ذیل میں ایسے سینکڑوں الفاظ آ گئے ہیں جن میں واوِ مجہول اور یاے مجہول موجود ہے۔

بابِ الف میں عربی کے بہت سے ایسے لفظ شامل ہیں جن کے آخر میں الفِ مقصورہ ہے۔ یہ لفظ دو قسموں میں تقسیم کر دیے گئے ہیں۔ ایک وہ جن کو ایرانی شاعر کبھی الف کے ساتھ قافیہ کرتے ہیں، اور کبھی امالہ کر کے یاے مجہول کے ساتھ قافیہ کرتے ہیں۔ اس قسم میں ذیل کے الفاظ بھی شامل ہیں۔ ہر لفظ کے سامنے اس کے وہ معنی بھی لکھے جاتے ہیں جو مصنفِ کتاب نے بتائے ہیں:

بلیٰ - حرفِ ایجاب است　　　　تجلّی - روشن و آشکار شدن و جلوہ کردن۔

۲- اس کتاب کا ایک مطبوعہ نسخہ لکھنؤ یونیورسٹی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

ثریٰ۔ خاکِ نمناک۔
شفیٰ۔ تندرستی۔
عقبیٰ۔ آن جہان وپسِ چیزے
فتیٰ۔ جوان وجوانمرد۔
کبریٰ۔ مؤنثِ اکبر۔
کسریٰ۔ معرّبِ خسرو۔
لویٰ۔ رایتِ بزرگ

منیٰ۔ موضعے است درمکّہ
غذیٰ۔ خوردنی۔
ندیٰ۔ آوازکردن۔
ہدیٰ۔ راہِ راست و راہِ راست یافتن
ہیولیٰ۔ طینت و مادّۂ عالم کہ قابلِ صور واشکال است۔
مولیٰ۔ معنیِ آن معروف است۔

دوسری قسم کے الفاظ وہ ہیں جن کو عجمی شاعر ہمیشہ امالہ کرکے یاے مجہول کے ساتھ قافیہ کرتے ہیں اور الف کے ساتھ قافیہ کرنا ناجائز اور غلط جانتے ہیں۔ اس قسم میں ذیل کے الفاظ بھی شامل ہیں:

اعمیٰ۔ نابینا۔
افعیٰ۔ نامِ مارے است۔
دعویٰ۔ معنیِ آن معروف است۔
سلویٰ۔ نامِ مرغے است۔
شعریٰ۔ نامِ ستارہ ایست۔
شکویٰ۔ گلہ کردن۔
طوبیٰ۔ نامِ درختے است در بہشت۔
عزیٰ۔ نامِ بت بُود۔
تقویٰ۔ پرہیزگاری۔
اضحیٰ۔ عیدِ گوسفند کُشاں۔

عیسیٰ۔ نامِ مسیح علیہ السلام است۔
موسیٰ۔ نامِ پیغمبرے است معروف۔
فتویٰ۔ آنچہ فقیہ بداں حکم کند۔
لیلیٰ۔ نامِ زنے است معروفہ۔
موتیٰ۔ مُردگان۔
حمیٰ۔ تپ۔
معنیٰ۔ معروف است۔
یعنیٰ۔ شائع المعنی است۔
ولے۔ مخفف ولاکن بود۔

کتاب کا ایک عنوان ہے "ذکرِ لغاتِ فارسی کہ مختوم بہ یاے مجہول اند"، اور یاے مجہول پر ختم ہونے والے لفظوں میں مندرجۂ ذیل الفاظ بھی ہیں:

مانی ۔ نامِ نقاشے بودہ مشہور در زمانِ بہرام شاہ کہ بعد از عیسیٰ دعویِ پیغمبری کرد و بہرام شاہ بن ہرمز او را بقتل آورد ۔

مے ۔ در کلام از برائے زیب و زینت آورند ۔

ہمے ۔ لفظ است کہ از برائے زیب و زینت در کلام زائد آورند ۔

نے ۔ افادۂ لائے نفی کند ۔

ہرے ۔ شہر ہرات را نامند ۔

اسی بحث میں لکھا ہے: "یائے نکرہ نیز مجہول است"۔

'مجہولات یائی از باب را' کے تحت میں چند ہم قافیہ لفظ لکھنے کے بعد مصنّف کہتا ہے:

"ان قافیوں میں سے بعض مختلف معنوں میں آتے ہیں، بعض معنوں میں یائے مجہول سے اور بعض معنوں میں یائے معروف سے۔ مثلاً سیر ضدِ گرسنہ یائے مجہول سے ہے، اور سیر برادرِ پیاز (یعنی لہسن) یائے معروف سے ہے۔ اسی طرح شیر درندہ یائے مجہول سے ہے اور شیر خوردنی یائے معروف سے ہے۔ اور زیر مقابلِ بالا یائے مجہول سے ہے اور دوسرے معنوں میں یائے معروف سے ہے۔ اس طرح کے الفاظ ہر باب میں بہت ہیں"۔ (ترجمہ)

مرزا محمد تقی سپہر کے مذکورۂ بالا بیانات اور تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ ایرانی لہجے سے واوِ مجہول اور یائے مجہول کا تقریباً بالکلیہ اخراج کچھ زیادہ قدیم چیز نہیں ہے۔

اُردو کی غنّہ آوازیں

از

شوکت سبزواری

ایم اے پی ایچ ڈی

ترقیِ اُردو بورڈ پاکستان

کراچی

شوکت سبزواری

اُردو کی غنّہ آوازیں

غُنّہ کے معنی ہیں گنگناہٹ۔ ناک کے بانسے میں پیدا ہوتے یا ناک سے گزرنے کی وجہ سے کچھ آوازیں غُنّہ (NASAL) کہلاتی ہیں۔ ان کو ادا کرتے وقت ہوا منہ کی جگہ ناک سے نکلتی ہے۔ ناک بند کرنے کے بعد غُنّہ آواز ادا نہیں کی جاسکتی۔

اُردو میں 'م'، 'ن' صرف دو غنہ آوازیں ہیں۔ 'م' شفوی یعنی ہونٹ والی آواز ہے۔ اسے ادا کرتے وقت اوپر نیچے کے دونوں ہونٹ ایک دوسرے سے پیوست ہو جاتے ہیں۔ 'ن' لثوی ہے۔ اسے زبان کی نوک اور سقف تالو سے ادا کیا جاتا ہے۔ یہ آوازیں متحرک بھی ہوتی ہیں اور ساکن بھی کلمے کے شروع میں بھی آتی ہیں، اور درمیان یا آخر میں بھی۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

مستان	سموسہ	نام
مہرہ	سلامت	امام
نیام	نشا	آن
ناخون	اُگنا	بن

'ن' (ساکن) کی اظہار و اخفا، دو صورتیں ہیں جن کا ذکر متقدمین نے کیا ہے۔ اظہار کی دو قسمیں ہیں:
اظہارِ تام جب 'نون' کی آواز کسی دوسری صمت صحیح آواز کے ساتھ خلط ملط نہ ہو اور وضاحت کے ساتھ اپنے مخرج سے ادا کی جائے۔ جیسے:

اَن بَن　　بَن باسی　　بِن بیاہا　　بندر　　بُھنگا　　سِنکی　　سَندور

دوسرے اظہارِ ناقص۔ اس صورت میں 'ن' کسی دوسری آواز سے مل کر اور اپنے مخرج سے ہٹ کر ادا ہوگا۔

۱۔ غشائی یا حلقی آوازوں (ک، گ) کے ساتھ زبان کی جڑ سے۔ جیسے:

انگارہ ، انگلی ، رنگین ، ونگا ، ڈنکا ، پھنکی

۲۔ حنکی آوازوں (ج، چ) کے ساتھ تالو سے۔ جیسے:

رنجیدہ ، گنجا ، ہنجلا ، ہنجار

۳۔ لثوی (ٹ ، ڈ) کے ساتھ تالو کے پچھلے حصے سے۔ جیسے:

منڈپ ، منڈوا ، انٹا ، ٹنٹا

۴۔ شفوی (ب ، پ) کے ساتھ ہونٹ سے ('م' کے مشابہ) جیسے:

انبار ، انبہ ، رنبھا ، چنپا

۵۔ اسنانی (ت ، د) کے ساتھ دانت سے۔ جیسے:

گنتی ، گندا ، بندھن ، چندا

یہ 'ن'، حرفِ صحیح مصمت (CONSONANT) ہے کہ ایک نقطے سے (زبان کے سہارے) ادا ہوتا ہے۔

اخفا کی صورت میں 'ن' کا کوئی مخرج (PLACE OF ARTICULATION) نہیں ہوتا، نہ کوئی اَدا صوت (ARTICULATION) ہوتا ہے۔ ناک میں گونج سی پیدا ہوتی ہے اور بس۔ مثلاً:

ہنس (ہنسنا سے امر)۔ رنگا (رنگا ہوا)۔ اندھیرا وغیرہ۔

ان الفاظ کا ہنْس (جانور) رنگا (رنگا رنگ میں) اور اندھیر (زیادتی) جیسے الفاظ سے مقابلہ کرنے پر اخفا اور اظہارِ ناقص کا فرق محسوس کیا جا سکتا ہے۔ پہلی مثالوں میں اخفا ہے، دوسری مثالوں میں اظہارِ ناقص۔

متقدمین علما اظہارِ ناقص اور اخفا میں فرق نہیں کرتے، دونوں کو اخفا کہتے ہیں۔ میری رائے میں اظہارِ ناقص کو غنّہ کہنا چاہیے اور اخفا کو مغنونہ (NASALISED) جس کے معنی ہیں غنّہ کیا گیا۔ اخفا کی صورت میں حرکت یا علّت میں غنگی (گنگناہٹ) پائی جاتی ہے اس لیے اسے مغنونہ کہنا مناسب ہوگا۔ مغنونہ حرکت ہوگی یا علّت۔ اُس حرکت یا علّت کو مغنونہ کہیں گے جس میں 'ن' کی صفت یعنی غنگی پائی جائے۔ غنّہ اور مغنونہ میں حدِّ فاصل دو باتیں ہیں:

۱۔ مغنونہ مصوتہ (VOWEL) ہے اور غنّہ مصمت (CONSONANT

۲۔ مغنونہ بعد کے حرف صحیح سے مل کر رکن بنتا ہے۔ غنہ میں دو رکن ہوتے ہیں۔ مثلاً ہنسا (ہنس) میں دو رکن ہیں۔ وہ فعلن کے وزن پر ہے اور ہنسا (ہنسنا کی ماضی) میں ایک۔ اس کا وزن فَعَل ہے۔

ہر حرکت اور علت کو غنایا جا سکتا ہے۔ اردو میں جتنی حرکات و علل ہیں اتنے ہی مغنونہ بھی ہوں گے۔ مثلاً

۱	ـَں	رنگا، چنور، گنوار	۶	ـُوں	گونج، اونچ
۲	ـَاں	جانگھ، سانوریا	۷	ـیں	پینچ، بھینچ
۳	ـِں	ہنکنا	۸	ـَیں	ہیں، بھینس
۴	ـِیں	جھینکنا، سینچا	۹	ـوں	گھونگا، ٹھونگنا
۵	ـُں	گنجلک، ٹھنکنا، کنواں	۱۰	ـَوں	ڈھونکنی، اوندھا

ان کے علاوہ چار خفیف حرکات (یا علل) ہیں جن کے لیے اردو میں کوئی خاص علامت نہیں۔ ان کی بھی مغنونہ شکلیں ہوں گی۔

۱۔ مینٹھ، مہندی (کسرۂ خفیف) ۳۔ منہال، ڈھنگار (ضمۂ خفیف)

۲۔ مہنگا (فتحۂ خفیف) ۴۔ پہنچا، پہنچی (لین خفیف)

نصف علل، (و، ی) کو بھی غنایا گیا ہے۔ جیسے:

گانوں چھانوں دائیں بھائیں

اس حساب سے اردو میں غنہ آوازوں کی حسبِ ذیل تین قسمیں ہوئیں:

۱۔ م، ن (متحرک و ساکن)، یہ خالص انفی ناک کی (NASAL) آوازیں ہیں۔

۲۔ غنہ (ن وصلی یا مخلوط) جسے انگریزی میں HOMORGANIC NASAL کہتے ہیں۔

۳۔ مغنونہ (غنائی ہوئی حرکات و علل) یعنی (COLOURE VOWEL

عام طور سے پہلی اور دوسری قسموں میں فرق نہیں کیا جاتا۔ دونوں کو انوناسک کہا جاتا ہے لیکن قدیم ہندستان میں ان میں فرق کیا جاتا تھا۔ پہلی قسم کی آوازوں کو ناسکی (ناک والی) کہا جاتا تھا اور دوسری قسم کی آوازوں کو انوناسک (ناک والی آوازوں سے متعلق)۔ مشہور قواعد نویس پانینی اور دوسرے نحوی صفیریہ (س، ش)، اور نصف علت (ر، ل، و، ی) کے ساتھ مخلوط ہونے والے (ن)، کو انسوار (انوسور)

کے نام سے یاد کرتے ہیں جس کے معنی ہیں سوَر یعنی حرکت کا تابع۔ اس 'نون' کو ادا کرتے وقت ناک اور منہ دونوں کھلے رہتے ہیں اور دونوں سے بیک وقت ہوا نکلتی ہے۔ شاید اسی لیے اُن علما نے اسے النسوار کہا اور اس کے لیے ایک نئی علامت بندی یا چندر بند (ہلالی قوس) وضع کی۔ تیسری قسم کی اُردو غنہ آوازوں میں صاف طور سے یہ کیفیت پائی جاتی ہے۔ یعنی ادا کرتے وقت منہ اور ناک دونوں سے ہوا نکلتی ہے، اس لیے انھیں النسوار کہنا زیادہ صحیح اور قرینِ قیاس ہوگا۔

بہر حال یہ تین طرح کی آوازیں ہیں۔ ان میں امتیاز کرنا اور الگ الگ ناموں سے انھیں یاد کرنا مناسب ہے۔ ان میں سے پہلی قسم کی آوازیں واضح اور ٹھوس ہیں۔ اُردو تحریر میں انھیں مخصوص علامات (م، ن) سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ دوسری قسم کی آوازیں 'ن' کی ضمنی شکلیں ہونے کے باعث 'ن' سے مختلف نہیں کہ انھیں بہر حال مخصوص علامات سے ظاہر کیا جائے اور ان کے لیے ان کی ہم صحبت آوازوں کے تعلق سے خاص خاص علامتیں رکھی جائیں، جیسا کہ دیوناگری میں ہے۔ اس مخلوط یا وصلی 'ن' کو بآسانی صوتی اصول کے پیشِ نظر کسی ایک علامت سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ خود پانینی کے نزدیک وصلی 'ن' کے لیے حرف کے اوپر 'ن' کی شکل کی چھوٹی سی بندی استعمال کی جا سکتی تھی۔ اور کاتب کو اختیار حاصل تھا کہ وہ اپنی صوابدید کے مطابق تنہا بندی استعمال کرے۔ ڈاکٹر ایلن کہتے ہیں، وصلی 'نون' کی جگہ بندی کے استعمال کا جواز بعض اہلِ علم کے نزدیک تحریری (GRAPHIC) ہے۔ اس کی بنا سہولت پر ہے کہ غنائیت (NASALITY) کو الگ الگ حروف و علامات لکھنے کے مقابلے میں تنہا ایک نقطہ یا بندی یعنی نصف 'ن' سے ظاہر کرنا آسان ہے۔ لیکن پانینی کا علم و فضل متقضی ہے کہ اس جواز کی کوئی صوتی وجہ تلاش کی جائے۔

آیئے، ہم اس کی صوتی وجہ تلاش کریں۔ لیکن اس سے پہلے صوتی (PHONOLOGICAL) اور صوتیاتی (PHONETIC) کا فرق واضح ہو جانا چاہیے۔ علمِ صوت کا تعلق آواز کے ادا ہونے اور اس کی سماعت سے ہے اور صوتیات کا آواز کی ماہیت اور اس کی ساخت سے۔ صوتی لحاظ سے یہ دیکھا جاتا ہے کہ بولنے والے نے آواز کو کس طرح ادا کیا۔ اور یہ فیصلہ ایک عام سامع کے احساس و شعور کے مطابق کیا جاتا ہے۔ صوتیات میں متکلم کے وجدان اور خارجی آلات کی مدد سے آواز کے مخرج آلۂ صوت یا نقطۂ ادا کی ٹھیک

ٹھیک تعیین کی جاتی ہے۔ 'ن' وصلی پر صوتیات کی رُو سے بحث کر کے میں بتا چکا ہوں کہ اس کی آواز بعد میں آنے والی آواز کے ساتھ خلط ہو کر اس مقام سے ادا ہوتی ہے جہاں سے بعد میں آنے والی آواز ادا ہوتی تھی۔ صوتی طور پر وہ واحد آواز ہے۔ سننے والا ناک میں گونجنے والی آواز سنتا ہے اور بولنے والا صرف یہی ایک آواز محسوس کرتا ہے۔ خواہ یہ غشائی یا حلقی آواز کے ساتھ گڈمڈ ہو یا حنکی، ملفوفی، لسانی، صفیری اور نصف علّت کے ساتھ۔ ان کے مخارج مختلف ہو سکتے ہیں۔ آوازیں سب یکساں اور متجانس یعنی ہم جنس ہیں ان میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ البتہ شفوی آوازوں کے ساتھ مخلوط ہونے والے 'ن' کی آواز لسانی اسنانی آوازوں کے ساتھ مخلوط ہو جانے والے 'ن' کی آواز سے مختلف ہے۔ ان میں تحریری طور پر فرق کیا جا سکتا ہے۔ بقیہ آوازوں میں فرق کرنے کی بظاہر کوئی صوتی وجہ نہیں ہے۔ ڈاکٹر ایلین لکھتے ہیں:

"THE HOMORGANIC NASAL FORM A SINGLE PHONOLOGICAL UNIT, AND A PHONOLOGICAL TRANSCRIPTION WILL RECOGNISE THIS FACT."

اُردو کی طرح سے اوستائی نے بھی وصلی 'ن' کو ایک صوتی اکائی مانتے ہوئے اس کے لیے صرف ایک علامت (ٮٜ) رکھی ہے۔

اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شفوی حروف سے پہلے غنہ کو 'م' سے لکھنا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو الفاظ اصلاً 'م' سے ہیں، یعنی ان کے مادّے میں 'م' ہے انھیں 'م' سے لکھا جائے اور جن کی اصل میں 'ن' ہے انھیں 'ن' سے۔ اس قاعدے کے مطابق انبیا کو، جو نبی کی جمع ہے 'م' سے لکھنا درست نہ ہوگا۔ البتہ 'انبہ' کو 'م' سے لکھا جا سکتا ہے کہ وہ سنسکرت 'آمر' سے وضع ہوا ہے۔ مغنونہ کو بہر حال 'ن' سے لکھا جائے کہ وہ خالص غنہ آواز ہے۔ شفوی حروف کی صحبت میں بھی اس کی یہ کیفیت برقرار رہتی ہے اور کسی طرح بھی 'م' کی آواز نہیں آتی۔ جیسے تنبولی، چنبیلی وغیرہ۔

اس سے ایک بات معلوم ہوتی ہے کہ ڭ (ن گ) اُردو کی مستقل غنہ آواز نہیں۔ غشائی 'گ' کے ساتھ وصل ہونے والا 'ن' ہے۔ اگر یہ اُردو کا مستقل غنہ ہوتا، تو 'م' 'ن' کی طرح متحرک ہوتا۔ اور کلمے کے شروع میں جگہ پاتا۔ جو لوگ اسے مستقل غنہ بتاتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ سنگین، رنگین وغیرہ کلمات میں انگریزی (SINGER) کی

طرح 'گ' سے پہلے |ن گ| کی آواز سننے میں آتی ہے۔ میں کہتا ہوں یہ آواز سنگ، رنگ میں بھی ہے۔ اگر سنگین، رنگین وغیرہ کلمات میں 'ن' کی آواز |ن گ| کے مساوی ہے تو سنگ، رنگ کے 'ن' کی آواز |ن گ| کے مساوی کیوں نہ ہو۔ اس کے علاوہ اُردو "پھنکی" میں 'ک' سے پہلے |ن ک| کی آواز سنی جاتی ہے۔ |ن گ| کی طرح |ن ک| بھی اردو کا مستقل غنّہ ہونا چاہیے۔ پھر غشائی کی کیا خصوصیت ہے سنسکرت کی طرح ہر وقفیہ (STOP) کے مقابلے میں ایک جداگانہ غنّہ آواز مانی جائے۔ اس لیے کہ 'رنجیدہ' میں مثلاً 'ج' سے پہلے |ن ج| کی آواز محسوس ہوتی ہے اور 'انڈا' میں 'ڈ' سے پہلے |ن ڈ| کی۔

یہ سب کچھ عدم تدبر کا نتیجہ ہے۔ غنّہ آوازیں 'ن' کی مختلف آوازیں ہیں۔ انھیں 'ن' کے ضمنی یا ذیلی روپ قرار دیا جائے گا۔

کچھ لوگ جنھیں صوتیات کا تازہ تازہ شوق ہوا ہے یہ دیکھ کر کہ انگریزی میں |ن گ| مستقل غنّہ آواز اور 'ن' سے الگ ایک صوتیہ ہے، یہ سمجھے کہ اُردو میں بھی یہ صوتیہ ہوگا۔ انھیں یہ معلوم ہونا چاہیے تھا کہ کسی زبان کا مستقل صوتیہ، ہو سکتا ہے کہ دوسری زبان کا صوتیہ نہ ہو۔ ڈاکٹر جونز نے اپنی کتاب کے آٹھویں باب میں تفصیل سے بحث کر کے اور بہت سی مثالیں دے کر لکھا ہے کہ ایک زبان کی جو آوازیں مختلف صوتیوں سے تعلق رکھتی ہیں، وہی آوازیں کسی دوسری زبان میں ایک صوتیہ کی ضمنی یا ذیلی شکلیں ہوتی ہیں۔ 'ن' اور |ن گ| کو پیش کر کے ڈاکٹر جونز فرماتے ہیں کہ انگریزی، جرمن، چینی، سواحلی وغیرہ زبانوں میں یہ دو مستقل صوتیے ہیں۔ لیکن اطالوی، ہسپانوی اور ہندوستانی (اُردو، ہندی) میں |ن گ| 'ن' کی ضمنی شکل ہے۔ ڈاکٹر جونز کی اس تصریح کے بعد اردو میں |ن گ| کی ضمنی حیثیت کے بارے میں ذہن کے کسی گوشے میں شبہہ باقی رہنے کا جواز میری سمجھ میں نہیں آتا۔

مغنونہ البتہ غُنّہ اور 'ن' سے الگ ایک صوتیہ ہے۔ ذیل کے لفظی جوڑے مغنونہ اور غُنّہ کا فرق واضح کر کے انھیں مستقل حیثیت دیتے ہیں:

ہنْس (ایک جانور) : ہنّس (ہنسنا سے امر)

رنْگا (رنگا رنگ) : رنّگا (رنگا ہوا)

ذیل کے لفظی جوڑوں سے مغنونہ اور ''ن'' (ساکن) کا استقلال ثابت ہوتا ہے:

سِنکی	:	ہِنکی (سنکی ہوئی)
مُنڈی (ایک بوٹی)	:	مُنّڈی (منڈی ہوئی)

''ن'' ساکن (وسط میں ہو یا آخر میں) کے لیے اُردو میں قدیم سے جزم (ہ) استعمال ہو رہا ہے۔ مغنونہ آخر کلمے میں ہو تو ''ن'' کے پیٹ میں نقطہ نہیں دیتے۔ ان علامات کو برقرار رکھا جائے۔ درمیان کلمے میں آنے والے مغنونہ کے لیے بابائے اُردو، مولوی عبدالحق مرحوم نے ہلالی شکل (چندربندو) تجویز کی تھی۔ مجھے اس سے اتفاق ہے۔ اب صرف غُنّہ باقی بچتا ہے۔ اس کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ اسے ایک دائرے سے ظاہر کیا جائے۔ ان علامات و اشکال کا استعمال اردو کی تین قسم کی غُنّہ آوازوں میں فرق و امتیاز قائم رکھنے کے لیے کافی ہے۔

پنڈت سالگ رام سالک کشمیری

اور

ان کی مثنوی "سندر بدن"

از

عبد القادر سروری
ایم اے، ایل ایل بی
صدر شعبۂ اردو
جموں و کشمیر یونیورسٹی
سری نگر

عبدالقادر سروری

پنڈت سالگ رام سالکؔ کشمیری

اور

ان کی مثنوی "سندر بدن"

پنڈت سالگ رام کول کشمیر کے ایک مشہور کول خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ کول خاندان میں بڑے بڑے اور سربرآوردہ لوگ پیدا ہوئے۔ پنڈت جواہر لال نہرو کا خاندان بھی اسی کُل کا ایک جزو تھا۔ جہاں اس خاندان سے اہلِ سیاست، ماہرِ نظم و نسق اور اربابِ صحافت اٹھے، وہیں کچھ اچھے ادیب اور شاعر بھی پیدا ہوئے۔ ہمارے زمانے کے مشہور ادیب پنڈت کشن پرشاد کول، مصنف قومی اور ادبی تذکرے سے ہم واقف ہیں۔ پنڈت دیا شنکر نسیمؔ مصنف گلزارِ نسیم بھی کول خاندان سے تھے۔ پنڈت شیو ناتھ کول شاکرؔ، پنڈت راجہ بھولا ناتھ کول غمخوارؔ، پنڈت بشن چندر کول قمرؔ، پنڈت رادھے ناتھ کول گلشنؔ، پنڈت کنہیا لعل کول مشتاقؔ، پنڈت سری کشن کول لکھنوی یاسؔ، پنڈت واسہ کول بلبلؔ، پنڈت بیربل کول سخنورؔ، پنڈت نند لعل کول طالبؔ وغیرہ اس فہرست کے چند اور نام ہیں۔ اس کُل سے تعلق رکھنے والے اصحاب نے مختلف زبانوں میں سیاسی سماجی، اور صحافتی میدانوں میں نمایاں خدمات انجام دیں اور اردو اور فارسی ادب میں بھی نام پیدا کیا۔

پنڈت سالگ رام سالکؔ کے والد پنڈت رام چندر کول، شیو فلسفہ کے اچھے عالم تھے۔ دادا مہادیو کول اور پردادا پنڈت گورشہ کول بھی اپنے زمانے کے معتبر لوگوں میں شمار ہوتے تھے۔ اپنے پرنانا کے بارے میں پنڈت سالگ رام نے لکھا ہے: "دیوان وید رام ٹھو عہدِ افغانیہ میں کشمیر کے مشہور و معروف رئیس ہو گزرے ہیں"۔ یہ خاندان کشمیر سے پنجاب چلا گیا تھا۔ پنڈت سالگ رام ہی نے لکھا ہے کہ "اجداد میرے وطن کو چھوڑ

تین پشت سے خطۂ پنجاب میں چلے گئے اور بطور سفید پوشوں کے وہاں بسر اوقات کرتے تھے۔"
پنڈت سالگ رام اور ان کے بڑے بھائی پنڈت ہرگوپال خستہ کی ولادت لاہور میں ہوئی۔ پنڈت ہرگوپال کول خستہ بھی اپنے زمانے کے مشہور سیاسی، سماجی، تعلیمی کارکن، مصنف اور شاعر تھے۔ پنڈت سالگ رام ۱۸۲۲ء میں پیدا ہوئے، اور ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت لاہور میں ہوئی۔ شہر لاہور کی تعریف میں وہ اسی طرح رطب اللسان ہیں، جس طرح لکھنؤ کی تعریف میں رجب علی بیگ سرور تھے۔ لاہور سے سالک کا خاندان پنڈت خستہ کی ملازمت کے سلسلے میں، پٹیالے چلا گیا تھا۔ وہیں سالک نے کالج کی تعلیم حاصل کی اور اُن کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی جماعت کے اچھے طالب علموں میں سے تھے اور اکثر امتحانات میں اوّل آنے پر انھیں مہاراجہ پٹیالہ مہندر سنگھ جی کے ہاتھ سے انعامات بھی ملے۔

پٹیالے میں سالک کے فارسی کے استاد مولانا امین الدین تھے۔ یہ وہی امین الدین ہیں، جنھوں نے قاطع برہان کے ہنگامے میں غالب کے جواب میں قاطع القاطع لکھ کر شہرت حاصل کی تھی۔ سالک نے اُن کے علم و فضل کی بہت تعریف کی ہے۔ قدرتاً ان کے علمی اور ادبی ذوق سے پنڈت سالک بھی متاثر ہوئے۔

منشی محمد الدین فوق نے اپنی کتاب تاریخ اقوام کشمیر میں سالک کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو اوائلِ عمر سے تصنیف و تالیف کا شوق تھا اور وہ "اودھ اخبار" اور "مراسلۂ کشمیر" میں مضامین لکھا کرتے تھے۔ پٹیالے کے قیام کے زمانے میں وہ شعر بھی کہنے لگے تھے۔ شاعری میں وہ کسی کے شاگرد نہیں تھے، بلکہ اسے وہ اپنا خداداد فن بتاتے ہیں۔ اور لکھتے ہیں کہ "شوق اس فن میں میرا استاد ہے۔" پٹیالے میں ان کے ایک صاحب ذوق ہم جماعت منی لال فارغ تھے، جن کے ساتھ اُن کی شعری اور ادبی صحبتیں رہا کرتی تھیں اور ایک دوسرے کے مصرعے پر مصرعے چست ہوا کرتے تھے۔

پٹیالے میں چند سال قیام کے بعد میں یہ خاندان کشمیر چلا آیا۔ پنڈت ہرگوپال خستہ لکھتے ہیں کہ پٹیالے میں قیام اور کوہستان شملہ دیکھنے سے، اپنے وطن کشمیر کی زیارت کا شوق پیدا ہوا۔ لیکن سالک نے اس کی ایک اور وجہ بتائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اخبارات میں مہاراجہ کشمیر کی تعریف پڑھ کر وطن جانے کا خیال پیدا ہوا۔ غالباً یہ

شعر سالک نے اسی موقع پر کہا ہوگا ،

ہند کو چھوڑوں میں، تیاریِ کشمیر کروں
سرد مہریِ بُتاں کی کوئی تدبیر کروں

اس زمانے میں جموں وکشمیر میں مہاراجہ رنبیر سنگھ (۱۸۵۷ - ۱۸۸۵ء) حکمران تھے۔ وہ بڑے دھرماتما انسان تھے۔ اُنھوں نے ہندو مذہب کی خدمت اور سنسکرت علوم کی ترویج کا بیڑا اٹھایا تھا اور عام طور پر وہ علما اور ادیبوں کی بھی سرپرستی کرتے تھے۔ لیکن لاہور کی فضا میں پرورش پائے ہوئے، ان ذہنوں کے لیے، جموں وکشمیر کی قرونِ وسطیٰ کی سی جاگیرداریت، اور اس کے زیرِ سایہ بسر ہونے والی زندگی، کچھ سازگار ثابت نہ ہوئی۔ سالک نے لکھا ہے کہ ان کے والد یہاں کے حالات دیکھ کر، لاہور واپس چلے گئے، لیکن محمد الدین فوق لکھتے ہیں کہ وہ کبھی لاہور اور کبھی کشمیر میں رہا کرتے تھے۔ بہر حال پنڈت ہرگوپال خستہ اور سالک دونوں بھائی کشمیر میں رہ گئے۔ سالک نے کچھ اشعار اس زمانے کے حالات کے بارے میں لکھے ہیں :

جو دانا ہیں، وہ ہیں بے آب و دانہ
ملے مٹی میں جوں بے آب، دانہ

جہاں میں ہیں جو سفلے اور رذالے
بنے پھرتے ہیں افلاطوں کے سالے

پنڈت سالگ رام کو کشمیر میں پشمینہ کے ایک فرانسیسی فرم "وادی ڈلیل" میں جگہ مل گئی۔ کچھ عرصے کے بعد جب اس کمپنی کے مہتمم مسٹر دوبرن ۱۸۶۹ء میں سیاحتِ عالم کے لیے ایک سال کی رخصت پر گئے، تو کارخانے کی نگرانی کا کام سالک کے سپرد ہوا۔ بدقسمتی سے ایک سال بعد مسٹر ڈلیل کے انتقال کر جانے پر کارخانہ بند ہو گیا۔ اس کے بعد سالک نے اپنی تجارت شروع کی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ زیادہ دن تک اسے جاری نہ رکھ سکے۔ پنڈت ہرگوپال خستہ کے بیان کے مطابق، میجر ہنڈرسن، افسر اسپیشل ڈیوٹی کشمیر کی وساطت سے، پنڈت سالگ رام، مسٹر ہنری، پولی ٹیکل ایجنٹ، کشمیر کے دفتر میں ملازم ہو گئے۔ یہی ہنری بعد میں کشمیر میں ریذیڈنٹ ہو گئے تھے۔

اسی زمانے میں کشمیر کا وہ مشہور قحط پڑا جس کے انتظام کے سلسلے میں مہاراجہ رنبیر سنگھ کے خلاف شکایتیں، برطانوی حکومتِ ہند کے پاس پہنچیں۔ ایک سنگین شکایت یہ تھی کہ مہاراجہ قحط کا انتظام کرنے کے بجائے لوگوں کو بوریوں میں بند کر کے اور کشتیوں میں لدوا کر جھیل ڈولر میں غرق کروا رہے ہیں۔ یہ قضیہ

"مقدمۂ غرقیدگی" کے نام سے مشہور ہے۔

اس اثنا میں پنڈت ہرگوپال خستہ کی مہاراجہ رنبیر سنگھ کے دربار میں رسائی ہوگئی تھی۔ اور وہ اخبار نویسی کے عہدے پر مامور ہو چکے تھے۔ وہ روزانہ شام کے وقت مہاراجہ کو شہر کی خبریں سنایا کرتے تھے۔ قحط کے زمانے میں شالی یا دھان کی تقسیم کا انتظام کیا گیا تھا۔ اس مقصد کے لیے، شہر کئی حلقوں میں تقسیم کر دیا گیا، اور ہر حلقے میں ایک نگران مقرر ہوا۔ پنڈت ہرگوپال بھی ایک حلقے کے افسر بنائے گئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پنڈت ہرگوپال خستہ کی مہاراجہ رنبیر سنگھ کے دربار میں رسائی اور ان پر مہاراجہ کے اعتماد نے، دربار میں اُن کے کچھ مخالف پیدا کر دیے تھے۔ چنانچہ مخالفین نے مہاراجہ تک یہ بات پہنچائی کہ "غرقیدگی" کی شکایت کے بانی پنڈت خستہ ہیں، اور اسی لیے انھوں نے مہاراجہ کے خلاف خبریں پہنچانے کے لیے پیش بندی کے طور پر اپنے بھائی سالگ رام کو ریذیڈنسی میں ملازم رکھوا دیا تھا۔ یہ بات مہاراجہ کے دل میں بیٹھ گئی۔ چنانچہ ایک موقع پر مہاراجہ نے پنڈت ہرگوپال کو سخت سست کہا جس کا جواب پنڈت خستہ نے بھی سختی سے دیا۔ اس بارے میں پنڈت ہرگوپال یہ کہتے ہیں کہ اخبار نویسی کے فرائض کی انجام دہی کے سلسلے میں، میں نے بعض بڑے بڑے عہدہ داروں کی بداعمالیوں کی خبر مہاراجہ کو پہنچائی تھی مہاراجہ ان عہدہ داروں کے خلاف قدم اٹھانے والے تھے کہ ان مجرموں نے پنڈت ہرگوپال سے مہاراجہ کو بدظن کرنے کی یہ ترکیب نکالی کہ جس شخص نے مہاراجہ کے خلاف لوگوں کو جھیل وُولر میں غرق کروانے کی شکایت ہنوی سے کی تھی، اسے اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ مہاراجہ کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ اعتراف کر لے کہ میں نے یہ خبر پنڈت ہرگوپال کے ایما پر ریذیڈنٹ کو پہنچائی تھی۔

مہاراجہ کے خلاف "مقدمۂ غرقیدگی" دائر ہوا، اور پنڈت ہرگوپال بھی دو طرفہ اس مقدمے کی زد میں آ گئے۔ ان پر یہ الزام لگا کہ وہ مہاراجہ کے مخالف مخبروں کو مہاراجہ کے خلاف ثبوت بہم پہنچا رہے ہیں۔ دوسری طرف سے یہ الزام عائد ہوا کہ انھوں نے حقیقتِ حال کا اخفا کیا اور اصلی واقعات کی بروقت اطلاع حکومتِ انگریزی کو نہیں دی۔ ان کے ساتھ پنڈت سالگ رام بھی لپیٹ میں آ گئے۔ پنڈت سالگ رام کی ایک تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاراجہ پر الزام ثابت نہ ہو سکا، اور ان دونوں بھائیوں کے خلاف بھی الزامات پایۂ ثبوت کو نہ پہنچ سکے۔ اس کے باوجود، ان کے خلاف قید کا حکم صادر ہو گیا، اور وہ جموں کے قلعۂ باہو میں

نظر بند کر دیے گئے۔ اُنھوں نے مہاراجہ کو کئی دفعہ اپنی بے گناہی کا واسطہ دلا کر رہائی کے لیے لکھا لیکن یہاں سے جواب ملا کہ معاملہ انگریزی حکومت کا ہے، ہم اس میں دخل نہیں دے سکتے۔ اور جب اُنھوں نے انگریزی حکومت کا دروازہ کھٹکھٹایا تو وہاں سے جواب ملا کہ ملزم ریاست کا ملازم اور رعایا ہے اس لیے انگریزی حکومت کا اُس سے کوئی سروکار نہیں۔ تین سال اسی طرح گذر گئے۔ آخر پنڈت سالگ رام نے قید خانے کی کوٹھڑی سے ایک سرنگ بنائی، اور اس کے راستے سے قلعے سے نکل بھاگے۔

قلعۂ باہو میں قید کے دوران میں انھوں نے مثنوی "سندر بدن" قلم بند کی۔ اس کے "سبب تالیف" میں لکھتے ہیں کہ قید میں مجھے لکھنے پڑھنے کے لیے کوئی سامان از قسم کتاب یا کاغذ یا قلم نہیں مل سکتا تھا۔ میں نے اپنی رسد بیچ کر کاغذ، قلم اور روشنائی فراہم کی اور یہ مثنوی لکھی۔ باہو میں قید ہونے سے پہلے وہ اپنی دوسری مثنوی "سسی پنوں" لکھ چکے تھے۔ یہ کلاسیکی انداز کی چیز ہے، اور شائع ہو چکی ہے، لیکن اب کمیاب ہے۔ ایک اور کتاب انھوں نے سمت ۱۹۱۷ بکرمی میں "مہاراجہ گلاب سنگھ" کے عنوان سے تصنیف کی تھی۔ یہ کتاب بھی چھپ چکی ہے۔

۱۸۹۲ء میں ریاست کے ہوم ممبر سردار محمد حیات خاں کے خلاف مضامین شائع کرنے کی پاداش میں پنڈت سالگ رام کو دوبارہ تین مہینے کی قید بھگتنی پڑی۔ یہ اقدام اُنھوں نے مہاراجہ پرتاب سنگھ (۱۸۸۵ - ۱۹۲۵ء) کے مفاد کے لیے اور اُنھیں کے ایما پر کیا تھا۔ اس لیے جب قید کی سزا صادر ہو گئی تو وہ مہاراجہ سے بہت خفا ہوئے کہ انھوں نے انھیں بچانے کی کوشش کیوں نہیں کی۔ چنانچہ ایک قطعے میں انھوں نے اپنی ناراضی کا اظہار کیا اور اسے ان کے پاس بھیج دیا۔

۱۸۹۶ء میں سالگ اور ان کے بھائی پنڈت ہرگوپال خستہ اور ایک اور بھائی، پنڈت جانکی ناتھ کول، تینوں ایک اور مصیبت میں گرفتار ہو گئے۔ سری نگر میں ان کے مکان سے ملحق ایک مولوی صاحب رہتے تھے، جن کا نام محمد صدیق تھا۔ وہ اپنے بالاخانے پر بچوں کو قرآن پڑھایا کرتے تھے۔ ان کے کمرے کی کھڑکی پنڈت سالگ رام کے مکان کے صحن میں کھلتی تھی۔ پنڈت ہرگوپال خستہ نے بہت دفعہ مولوی صاحب کو یہ کھڑکی مسدود کر دینے کے لیے کہا، لیکن مولوی صاحب نے اسے منظور نہ کیا۔ اس پر ایک دن پنڈت ہرگوپال خستہ

بلندی کو پھاند کر کھڑکی کے راستے، مولوی صاحب کے کمرے میں پہونچ گئے اور انھیں مار پیٹا۔ عام طور پر مشہور یہ ہو گیا کہ پنڈت ہر گوپال نے قرآن کو پھاڑا اور اس کی بے حرمتی کی۔ اس طرح بے حرمتی قرآن کا قضیہ ان کے خلاف کھڑا ہو گیا اور ہزاروں مسلمانوں نے آکر ان کے گھر کو گھیر لیا۔ حکومت نے اس مسئلے کو سنگین سمجھ کر اپنے ہاتھ میں لے لیا، اور کونسل میں اس کی تحقیقات کی گئی۔ بے حرمتی قرآن کا الزام تو ان پر ثابت نہیں ہوا لیکن ریذیڈنٹ کے مشورے سے ان تینوں بھائیوں کو چوبیس گھنٹے کے اندر اندر کشمیر کی سرحد سے نکل جانے کا حکم سنا دیا گیا۔ اسی واقعہ کی کسی شاعر نے "تاریخ" "از روضۂ کشمیر بدر شد" نکالی تھی۔

کہا جاتا ہے کہ جب جلاوطنی کے بعد پنڈت ہر گوپال کشمیر لوٹے، تو شہر کے سارے ہندوؤں مسلمانوں نے ان کا بڑے تپاک کے ساتھ خیر مقدم کیا۔ کشمیر لوٹنے کے بعد سالک نے زیادہ تر مذہبی، سماجی اور تعلیمی خدمات کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ وہ سناتن دھرمی عقائد کے سختی سے پیرو تھے، اور آریہ سماجیوں کی طرف سے اس مذہب پر جو اعتراض ہوتے تھے، اُن کے جواب کے لیے ہمیشہ سینہ سپر ہو جاتے تھے۔ سناتن دھرم کی تائید میں انھوں نے دو تین رسالے بھی لکھے۔

سالک اچھے غزل گو بھی تھے، انھوں نے ایک دیوان یادگار چھوڑا ہے۔ مثنوی کی طرح غزل میں بھی ان کا وہی اساتذۂ قدیم کا کلاسیکی انداز ہے۔ تاہم ان کا شخصی اسلوب، مقامی اثر اور مذہبی معتقدات کا رنگ دونوں میں نمایاں ہے۔ وہ اچھے انشائیہ نگار بھی تھے، ان کے اکثر انشائیے کشمیر کے مناظر سے متعلق ہیں۔

(۲)

مثنوی سنار بدن سالک نے میر حسن کی مثنوی سحر البیان کے انداز پر لکھی ہے، اس کی بحر بھی وہی ہے۔ تمہیدی اشعار میں انھوں نے اس کا تذکرہ کیا ہے اور ساتھ ہی، انکسار سے یہ اعتراف بھی کرتے ہیں:

نہیں شاعری میں مجھے کچھ کمال کہ ہے سیدھی سادی مری بول چال

پھر اپنی پریشانیوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ:

سوا اس کے قابو میں دل ہے کہاں دکھائے جو جوہر یہ تیغ زباں
میں ہوں خود شکستہ دل و تلخ کام نہ ہو ٹوٹا پھوٹا مرا کیوں کلام

مثنوی کا آغاز قدیم کلاسیکی مثنویوں کی طرح حمدِ باری تعالیٰ سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد مہا دیو جی کی اوستتی میں چند شعر کہے ہیں۔ پھر تعریفِ زبان میں کچھ اشعار ہیں جنھیں قدیم شعرا کے "تعریفِ شعر" کا متبادل سمجھنا چاہیے۔ ایک نیا اور معنی خیز عنوان "دل کی مذمت" کا بھی مقرر کیا ہے۔ دل یہاں "ریاستِ تن" کا راجا ہے۔ اس راجہ کے بارے میں وہ کہتے ہیں،

یہ راجہ مرا بھی عجیب اُوت ہے　　　　کہ من کا یہ ایک من بھوت ہے

یہ راجہ دوسرا اور زبان رکھتا ہے۔ خیال رہے کہ انھیں اپنے راجہ سے شکایت تھی، اور اس مثنوی کو وہ مہاراجہ کشمیر کے پیش کرنا چاہتے تھے۔ دل راجہ کے بارے میں وہ لکھتے ہیں کہ اس کے جتنے خیالات ہیں وہ سب خام ہیں اور وہ جو کام کرتا ہے، بُرا کرتا ہے۔ وہ ہوس، فسق، کبر، غصّے اور طمع کا بندہ ہے۔ اس کے اہل کار بھی اسی کی طرح اُوت ہیں، کوئی چغلخور ہے، اور کوئی بد زبان، کوئی اس کا منظورِ نظر بن کر اس کو اس طرح اپنے قابو میں کر لیتا ہے کہ اس سے جو کام چاہتا ہے لیتا ہے۔

"بیانِ نظمِ کتاب" کو کسی حد تک ان کی "خود نوشت سوانح عمری" کی حیثیت حاصل ہے۔ اس میں اُن کی زندگی کے بعض ناخوشگوار واقعات کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ ان نامساعد حالات میں، انھیں اپنے آپ کو مصروف رکھنے کے لیے، یہ مثنوی لکھنے کا خیال پیدا ہوا؛ اور یہ اچھا ہوا کہ اس بہانے، اردو کو ایک کلاسیکی انداز کی مثنوی مل گئی۔

کہانی کا ابتدائی حصّہ مایہ نگر کے راجا بھوپت کے لاولدی کے غم میں مبتلا ہونے کی روایتی تفصیلات پر مشتمل ہے۔ آخر کار ایک فقیر راجا کو ایک آم دیتا ہے۔ رانی اسے کھانے کے بعد امید سے ہو جاتی ہے۔ لڑکا پیدا ہوتا ہے، جس کا نام "سندر بدن" رکھا جاتا ہے۔ لڑکا بڑا ہوتا ہے اور ایک راجکماری "من موہنی" نامی سے اسے محبت ہو جاتی ہے اور دونوں کا بیاہ کر دیا جاتا ہے۔

اس کے بعد سندر بدن کی مہمات شروع ہوتی ہیں۔ ایک پری "رتنوں" نامی اس پر عاشق ہو جاتی ہے۔ اور اپنی خدمت گار پریوں کے ذریعے سے اسے اڑا کر پرستان لوا لاتی ہے۔ آگے مثنوی کا بیانیہ سالک کا

طبعزاد ہے، جس پر کشمیر کی کلاسیکی دیومالا کا گہرا اثر ہے۔ "ناگ" جو کشمیر کی قومی داستانوں "ہیمہ مال و ناگ راج یا ناگ رائے" کا ہیرو ہے، مثنوی کا معاون کردار ہے۔ کہتے ہیں کہ ناگ قوم کا تعلق کشمیر سے قبلِ تاریخ زمانے کا ہے۔ غالباً بھارت کے "ناگا" اسی قوم کے باقیات میں سے ہیں۔

"رتنوں" پری سندر بدن کو مور کی شکل میں تبدیل کر کے اپنے پاس رکھتی ہے۔ لیکن وہ کسی طرح وہاں سے فرار ہو کر، اپنے وطن واپس آجاتا ہے۔ "من موہنی" جو اس کی جدائی میں بے حال اور بے خور و خواب تھی، اس کی آمد سے شادکام ہوتی ہے۔ اور یوں آرام سے بسر ہونے لگی۔ ایک رات جب چاندنی چھٹکی ہوئی تھی، سندر بدن کو باغ کی ہوا کھانے کی سوجھی۔ اُس نے "من موہنی" کو بھی ساتھ لیا کہ اسے بھی چاندنی بہت مرغوب تھی۔ چاندنی کا لطف دوبالا کرنے کو اس نے اپنی گاین "عیش بائی" کو بھی بلوا لیا۔ راگ رنگ کی یہ دلچسپ سبھا رچی ہوئی تھی کہ "رتنوں" پری کی خدمت گار پریاں، جو سندر بدن کی تلاش میں سارے جہان کی خاک چھانتی پھر رہی تھیں، اوپر سے اڑتی ہوئی گذریں۔ راگ رنگ کی یہ محفل دیکھ کر ان کا دل بھی للچایا۔ عورتوں کی صورت اختیار کر، وہ چپکے سے آئیں اور خموشی سے محفل میں ایک طرف بیٹھ گئیں۔ ایک پری نے جو غور سے دیکھا، تو اسے سندر بدن پر شبہ ہوا۔ اس نے اپنی ساتھی پری سے کہا،

کہ ہے کون یہ؟ اس کو پہچان تو — عجب کیا ہے، بیٹھا یہ 'وہ' ہی نہ ہو
یہ سن کر کے فوراً پری دوسری — بخوبی نظر کر کے اس پر ذری
لگی کہنے: ہاں ری، 'یہ وہ' ہی تو ہے — ذرہ دم لے، چپ رہ، یہ جو ہے سو ہے

چوری کا پتا چل جانے کے بعد پریاں سندر بدن کو پھر اڑا کر پرستان پہنچا دیتی ہیں اور اسے "رتنوں" پری کے حوالے کر کے کہتی ہیں،

...... لے چور ہے یہ ترا — خوشی ہو تو پھر مور اس کو بنا
پرستاں میں اس کے لیے ہم پھرے — مگر کھوج اس کا نہ پایا کہیں
نشاں اس کا کیا پاتے ہم بے نشاں — کہ بن بیٹھا تھا یہ رنگیلا جواں
تری چاہ کی کب اوسے چاہ تھی — کہ "من موہنی" سے اسے راہ تھی

کیا کرتا تھا جشنِ جمشید یہ — تجھے ہو محرم، کرے عید یہ

یہ سن کر "رتنوں" پر غصہ کا جو عالم طاری ہوا، اسے سالک نے بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ کہتے ہیں:

سنے جب یہ "رتنوں" پری نے سخن — جلی غصے سے کانپ اٹھا بدن
غضب سے ہوئی شعلہ سی شوخ رنگ — ہوا رشک سے اوس کا دل سخت تنگ (۹)

پھر اوس نے یہ "سندر بدن" سے کہا — کہ اے بدلحاظ اور اے بے حیا!
"وفا کی نہیں تجھ میں بو ہے، مگر — ابھی خارِ رنجش سے ہے بے خبر
"جو پریاں ہوں اون کو بھی دے تو دغا — نہیں تجھ کو دھوکا مگر جان کا!
"کلام بزرگاں نہیں بے اثر — بجا ہے، مرکب بہ شر ہے، بشر
"مرے ہجر میں تیرے میں، اور تو — مزے سے لگا دے گلے غیر کو"

پری کا غصہ پھر بھی کم نہیں ہوا۔ اب وہ طعن و تشنیع پر اتر آئی:

"یہاں کس لیے اب ہے آیا، بھلا؟ — کسی اور سوکن سے جا دل لگا!
"مزہ اس مزے کا چکھاؤں تجھے — میں روتی ہوں جیسے رلاؤں تجھے
"کروں ایسی جیسی کہ تو نے ہے کی — جلے تو، مرا ٹھنڈا ہو جائے جی"

یہ کہہ کر، اپنے خدمت گار دیو کو حکم دیتی ہے کہ "سندر بدن" کو لے جا کر پاتال کے چاہِ عمیق میں پھینک آ، وہاں یہ مرے یا جیے، میری بلا سے۔

ادھر "من موہنی" کا حال "سندر بدن" کے غم میں جیسا تباہ تھا، اس کا نقشہ بھی سالک نے بڑی خوبی سے کھینچا ہے:

پڑا رانی کو یار کا جو بجوگ — تو لے بیٹھی پھر وہ صنم وہ ہی سوگ
جو اٹھی تو غم سے وہیں گر پڑی — جو بیٹھی، تو غم رد برد ہو گری
ہوا رنگ جیسے کہ ہو زرد دھوپ — نہ سرخی وہ رخ میں رہی، اور نہ روپ

"من موہنی" خواب دیکھتی ہے کہ "سندر بدن"، پاتال کے ایک کنوئیں میں قید، خراب حال اور زار و نزار ہے، روتی ہوئی اٹھتی ہے اور اپنی خواص کو جس کا نام "سکھی" تھا، بلا کر، سارا حال اسے سناتی ہے۔ "سکھی" گویا سحر البیان کی "نجم النسا" کا بدل ہے؛ اور نجم النسا ہی کی طرح ایک مثبت اور فعال کردار ہے۔ یہاں سے مثنوی سندر بدن

کا بیانیہ پھر کسی حد تک سحر البیان ہی کے خطوط پر چلتا ہے۔

"سکھی" نے "من موہنی" کو دلاسا دیا اور کہا تیری حالت اب مجھ سے دیکھی نہیں جاتی۔ میں "سندر بدن" کی تلاش میں نکلتی ہوں۔ "من موہنی" اسے روکتی ہے کہ "سندر بدن" گیا، سو گیا۔ اب تو ہی ایک میری غمخوار رہ گئی ہے، اگر تو بھی چلی گئی تو میں یہ غم کے ایام کس کے بھروسے کاٹوں گی؟ لیکن "سکھی" اس کو سمجھا بجھا کر بیرا گن کا بھیس لئے اور دوتارا سنبھال، سرِ صحرا نکل پڑتی ہے۔ پھرتی پھراتی، وہ ایک صحرا میں پہنچتی ہے۔ وہاں اسے ایک کنواں نظر آتا ہے، بیچاری تھکی ماندی تو تھی ہی، سستانے کو اس چشمے کے قریب ٹھہر جاتی ہے۔

یہ کنواں ایک ناگ کا مسکن تھا۔ اس نے "سکھی" کو اس حال میں دیکھا۔ اتفاق سے انھیں دنوں ناگوں کے راجہ نے ایک بھیانک خواب دیکھا تھا۔ اس نے یہ خواب کنویں کے ناگ سے بیان کیا، تو اس نے راجہ سے کہا کہ اس کی تعبیر وہ بیراگن ضرور بتا دیگی، جو میرے کنویں کے پاس بیٹھی ہوئی ہے۔ اور "ہری" کے نام کے سوا دوسرا لفظ منھ سے نہیں نکالتی۔ ناگ راجہ نے اپنے خدمت گاروں کو ایک سجی ہوئی پالکی دے کر جوگن کے لانے کے لیے بھیجا۔ جب ناگ پالکی لے کر کنویں پر پہنچے، تو "سکھی" نے ان سے دریافت کیا:-

کہ تم کون ہو بھگت لوگو! کہو مری عقل میں تم نہ انسان ہو

خدمت گاروں نے جواب دیا:-

کہا، اے جگت ماتا! ہم کیا کہیں تجھے خود خبر ہے کہ ہم ناگ ہیں

اس پر "سکھی" نے:

کہا، کیسے آنا ہوا ہے یہاں لیے جاتے ہو پالکی یہ کہاں؟

اس پر ناگوں نے پاتال کے ناگ راجہ کے اشتیاقِ ملاقات کا پیغام سنایا۔ "سکھی" یہ سن کر بہت خوش ہوئی کہ اس کے ذریعہ سے میرا مطلب بر آئے گا۔ لیکن دکھانے کو کہنے لگی:

کہ بابا! ہری بولو، کیا کہتے ہو خیالات دل میں نہ ایسے دھرو

کہ وہ راجہ بھوپت ہے میں ہوں گدا گدا اور راجہ کا ہے میل کیا؟

نہ دولت کی ہے کچھ ہمیں جستجو نہ الطافِ شاہی کی کچھ آرزو

تپیشر ہیں ہم کو ہے تپ ہی سے کام چلے جاؤ یہاں سے، کہو رام رام

آخر ناگوں کی بڑی منت سماجت پر بیراگن ناگ راج کے پاس جانے پر راضی ہوئی:

کہا: بیٹھو، بیٹھو، الگ، دور دور،   جو مرضی ہوئی، تو چلیں گے ضرور

یہ سن کر وہ بولے کہ "مختار ہو"   کہا ہنس کے اس نے "اٹھو، لو چلو"

غرض اس طرح وہ بیراگن ناگوں کے راجا کے دربار میں پہونچتی ہے۔ راجا اسے بڑے احترام سے اپنے قریب بٹھاتا اور اپنا خواب سناتا ہے۔ یہ خواب ایک مشہور تمثیل ہے، جس کو داستان میں جوڑنا، سالک کی اپج ہے۔ اس نے یہ خواب بیان کیا:

"سحر کے وقت میں کیا دیکھتا ہوں کہ کسی چاہ پر ایک شجر ہے، اس کی ایک شاخ سے میں لٹکا ہوا ہوں۔ شجر کی جڑیں کنویں کے اندر دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔ دو چوہے، ایک سیاہ اور ایک سفید، درخت کی جڑوں کو کاٹ رہے ہیں، جس سے درخت کے گرنے کا خطرہ تھا۔ نیچے دیکھتا ہوں تو وہاں ایک مار بیٹھا ہوا ہے۔ اوپر نظر کی تو شہد کا ایک چھتہ دکھائی دیا، جس سے شہد کی بوندیں ٹپک رہی تھیں۔ ایک بوند میری زبان پر بھی گری۔ اس کے مزے میں میں ایسا مست ہوا کہ نہ دل میں درخت کے گرنے کا خطرہ رہا، نہ مار کا خوف، اتنے میں درخت کی جڑیں کٹ کے ٹوٹ گئیں۔ میں نیچے گرا تو سانپ نے مجھے نگلنا شروع کیا۔ اسی دہشت سے میری آنکھ کھل گئی۔"

"سکھی" نے ناگ راجہ کو تسلی دی اور کہا: "چنتا نہ کرو، اس خواب کا اثر برا نہیں ہے۔ یہ تو اس دنیا کی زندگی کا نقشہ ہے، وہ چاہ جو تو نے دیکھا، وہ یہی چاہ ہے جس پر ہم سب بیٹھے ہوئے ہیں۔ مار فرشتۂ اجل ہے جس شاخ کے سہارے ہم لٹک رہے ہیں وہ زندگی کی سانس ہے۔ سیاہ اور سفید چوہے، رات اور دن ہیں، جو زندگی کی جڑوں کو مسلسل کاٹ رہے ہیں۔ شہد جس کی بوندیں تمہارے منہ میں ٹپکیں، ہوا و ہوس ہے، جس کے مزے میں ہم سب مگن ہیں۔"

راجہ کی یہ تعبیر سن کر ذرا ڈھارس بندھی۔ اب اس نے بیراگن سے اس کا اتا پتا پوچھا۔ پہلے تو "سکھی" نے ٹالا لیکن جب اس کا اصرار بڑھا، تو اس سے اپنی مانگ پوری کرنے کا وعدہ لے کر "سندر بدن" کا ماجرا کہہ سنایا۔ اس پر راجہ نے خود جا کر "سندر بدن" کو کنویں سے نکالا۔ کچھ دن وہ اور "سکھی" راجہ کے مہمان رہے۔ پھر اس سے اجازت لے کر اپنے وطن کو لوٹے۔ جب محل کے قریب پہنچے، تو "سکھی" نے "سندر بدن" کو چھپا دیا اور

خود اکیلی "من موہنی" کے پاس گئی۔ "من موہنی" کو پہلے تو یقین ہی نہیں آتا تھا۔ لیکن جب "سکھی" کو دیکھ کر ساری خواہیں دوڑی آئیں اور اس سے حالاتِ سفر پوچھنے لگیں، تو اسے یقین آیا۔ شکوے شکایتیں ہونے لگیں۔ لیکن سکھی نے "من موہنی" کو سمجھایا کہ اب ذرا اپنا لباس بدل، کچھ آرائش کر، اور:

تنِ ناز پرور کو اپنے سجا منگا شیشہ، کنگھی دچوٹی گندھا

نہ جانا مرا خالی آنا ہوا ہے ساتھی مرا تیرا جانا ہوا

لیکن "من موہنی" کی مایوسیوں نے "سکھی" کی ساری باتوں کو دھوکا اور طفل تسلیاں خیال کیا، حالانکہ "سکھی" اسے ہر طرح سمجھاتی رہی۔ اس نفسیاتی موقع کی تصویر، سالک نے چابک دست مصوّر کی طرح مؤثر اور حقیقت شعارانہ انداز سے کھینچی ہے۔ "من موہنی" کا ردِ عمل ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

کہا کیوں "سکھی" چھیڑتی ہے مجھے دُکھا دل نہ تو، کیا ہے حاصل تجھے!

کہاں بھاگ میرے ہیں ایسے بھلے کہ ساعت بُری میرے سر سے ٹلے

وہ بولی، بھلا، خیر، اٹھ تو ذرا لبِ بام چل، جلوہ کر ماہ کا

پکڑ ہاتھ، لے کر گئی بام پر دکھا اونگلی سے "بولی" اب کر نظر

"کہ وہ کون ہے، یہ صنم کس کا ہے؟ یہ ہے نا وہی، تجھ کو غم جس کا ہے"

کہا، "ہاں ری سچ ہے، وہی ہے وہی، ترے بھی اور اُس کے بھی صدقے گئی"

پنڈت سالگ رام سالک نے یہ مثنوی، جن نامساعد حالات اور ماحول میں لکھی، اور جس بے سروسامانی کی حالت میں یہ انجام کو پہنچی، اس کا لحاظ کرتے ہوئے جس معیار تک بھی یہ پہنچ گئی، قابلِ تعریف ہے۔ میر حسن کے اسلوب اور انداز کی اس سے بہتر مثنوی میری نظر سے نہیں گذری۔ بحیثیتِ مجموعی سحر البیان سالک کا آدرش رہی، لیکن کہیں کہیں اس میں پنڈت دیا شنکر نسیم کی گلزار نسیم کا اثر بھی نمایاں ہے۔ ان دونوں "کول" شاعروں کے ذہن میں کسی حد تک مناسبت بھی تھی۔

نظم کی زبان

از

آل احمد سرور
ایم اے
صدر شعبۂ اُردو
مسلم یونیورسٹی
علی گڈھ

آل احمد سرور

نظم کی زبان

زبان کا تصور سماج کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ فرد کی اپنی کوئی زبان نہیں ہوتی؛ وہ سماج سے ایک زبان سیکھتا ہے۔ تحریر کی اہمیت کے باوجود، زبان کی بنیاد بول چال میں ہے۔ زبان سیکھ لی جائے تو یہ ایک عادت بن جاتی ہے۔ زبان میں طبقوں کا فرق بھی ملتا ہے۔ اس میں برابر تبدیلی ہوتی رہتی ہے بقول ماریو پائی کے جس زبان میں تبدیلی نہیں ہوتی، وہ مردہ ہو جاتی ہے۔ یہ تبدیلی اصوات میں بھی ہوتی ہے، الفاظ میں بھی، قواعد میں بھی اور معنی کے رشتوں میں بھی۔ زبان میں جہاں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، وہیں وہ ایک معیار بھی حاصل کرنے اور پھر اسے قائم رکھنے کی کوشش کرتی رہتی ہے۔ ادبی اسالیب، ایک مضبوط مرکزی حکومت، نصاب تعلیم کی یکسانیت، تجارت و نقل و حرکت کے ذرائع، فوجی خدمت اور ایک ترقی یافتہ دفتری نظام، ایک مذہب یا ایک قومیت کے تصور سے بھی معیار میں مدد ملتی ہے۔ اگر معیار قائم رکھنے کی قوت کم ہو جائے، تو تبدیلی کی صلاحیت اپنا اثر اور زیادہ دکھائے۔ تحریر کی زبان میں عام طور پر تبدیلی بول چال کی زبان میں تبدیلی کے پیچھے چلتی ہے۔ اچھی زبان وہ ہے، جو پوری تہذیب کی آئینہ دار ہو۔

ہم زبان کے اس تصور کو ذہن میں رکھیں، تو ادبی زبان کو اتنا مقدس نہیں سمجھا جا سکے گا، نہ اس کی بعض خوبیوں کی خاطر بول چال کی زبان سے اس کی بہت زیادہ دوری گوارا کی جا سکے گی۔ ظاہر ہے کہ ادبی زبان معیاری زبان ہے، یہ الفاظ کی بہترین ترتیب کا دوسرا نام ہے۔ یہاں الفاظ سائنسی زبان کی طرح صرف معلومات کی کنجی نہیں، نہ بول چال کی زبان کی طرح محض کام چلاؤ؛ یہاں الفاظ کا اظہار

تخلیق ہے۔ یہ بھرپور تاثر دیتے ہیں، یہ ذہن کے دریچے کھولتے ہیں، فضا میں بے نام پُل بناتے ہیں، اور زمان و مکان کو اسیر کر لیتے ہیں؛ مگر رفتہ رفتہ ان میں وہی بات آجاتی ہے، جو ان صاف شدہ چاولوں میں ہوتی ہے، جن کا حیات بخش جوہر کھینچ لیا گیا ہو۔ اگر ادبی زبان بول چال کی زبان سے دُور ہو جاتی ہے، تو وہ کتنی ہی خوبصورت کیوں نہ دکھائی دے، اس کی مثال اُن کاغذی پھولوں کی سی ہے، جو آنکھوں کو تو بھلے معلوم ہوتے ہیں مگر خوشبو نہیں دیتے، نہ ان کے گرد اگر شہد کی مکھیاں بھنبھناتی ہیں۔ شاعری کی زبان نثر سے مختلف ہوتی ہے۔ شاعری تخلیقی اظہار ہے، نثر تعمیری۔ شاعری کی زبان تاثر عطا کرتی ہے، نثر کی علم۔ ایک متاثر کرتی ہے، دوسری قائل۔ بہرحال دونوں معیاری زبان کے دو پہلو ہیں، جو ایک دوسرے کو مدد دیتے ہیں اور ایک دوسرے کی کمی کو پورا کرتے ہیں۔

ایلیٹ نے شاعری کی تین آوازوں کا ذکر کیا ہے۔ پہلی شاعر کی وہ آواز ہے، جب وہ اپنے آپ سے باتیں کرتا ہے۔ دوسری جب وہ ایک مجمعے کو خطاب کرتا ہے۔ اور تیسری جب وہ کسی فرضی یا اصلی کردار کی زبان میں بولتا ہے۔ شاعر جب اپنے آپ سے باتیں کر رہا ہے، تو اگرچہ اس وقت بھی وہ یہی سماجی آلہ استعمال کرتا ہے، مگر ایک طرح سے اس وقت وہ دنیا سے کچھ بے تعلق سا ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک غزل کی زبان اسی پہلی آواز کی نمائندگی کرتی ہے۔ ہماری غزل چونکہ صرف دل کی واردات نہیں رہی، اس لیے اس کی زبان بھی صرف شاعر کی خود کلامی تک محدود نہیں رہی، بلکہ اس میں دوسری دونوں آوازوں کی لے بھی شامل ہو گئی ہے۔ یہ اچھا ہی ہوا، مگر غزل دراصل پہلی آواز کی ترجمانی ہے، اس لیے دوسری اور تیسری آوازوں کی پوری پوری نمائندگی نہیں کر سکتی۔ غالب اور اقبال کا کا بڑا احسان یہ ہے کہ انھوں نے حدیثِ دلبری کو صحیفۂ کائنات بھی بنا دیا، مگر یہ صحیفہ مغل تصویروں کی طرح کا ہے۔ یہ اشاروں کا صحیفہ ہے اور ہم اسی پر تکیہ کیے بیٹھے نہیں رہ سکتے۔ نظم کی زبان غزل کی زبان سے اس لیے مختلف ہونی چاہیے کہ نظم کا میدان بہت وسیع ہے۔ اس میں نثر کی تعمیری صلاحیت سے بھی کام لیا جا سکتا ہے اس میں اشارے کے بجائے صراحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں شاعر کی دوسری اور تیسری آوازوں کی بھی گنجائش ہے اور پہلی آواز میں بھی اس طرح سنائی دے سکتی ہے کہ مختلف آوازیں مل کر ایک سنگیت بن جائیں، جو مسرت اور بصیرت کا

خزانہ ہو۔

ایلیٹ ہی نے ایک اور جگہ کہا ہے کہ جس شاعر میں طباعی ہوتی ہے، وہ براہِ راست زندگی کی طرف جاتا ہے، جو شاعر تقلیدی اور خوشہ چین قسم کا ہوتا ہے وہ ادب کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس بات کو اس طرح سے بھی کہا جا سکتا ہے کہ پہلی قسم کا شاعر زندہ زبان استعمال کرتا ہے اور دوسری قسم کا کتابی۔ اردو شاعری کی زبان زیادہ تر کتابی ہے، اور اس کتابی زبان کا بڑا حصہ غزلوں پر مشتمل ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ میں میرؔ، سوداؔ، سوزؔ، دردؔ، جرأتؔ، آتشؔ، ذوقؔ، داغؔ، حیرتؔ، آرزوؔ وغیرہ کو نظر انداز کر رہا ہوں۔ ہاں، یہ ضرور ہے کہ ان کے باوجود مجموعی طور پر غزل کی زبان جس طرح ناسخؔ، غالبؔ، اقبالؔ، فانیؔ سے متاثر ہوئی ہے، اس کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

کتابی زبان کو ایک اور مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ ورڈس ورتھ نے اٹھارویں صدی کی انگریزی شاعری کی زبان کو مصنوعی کہا۔ اس کے رچاؤ اور پختگی میں زندگی کی کمی پائی، نثر اور نظم کے مروجہ امتیاز کو کم کر کے شاعری کی زبان کو بول چال کی زبان سے قریب لانا چاہا، خود اپنی نظموں میں اس نے اس کے تجربے بھی کیے، جن میں سے کچھ کامیاب ہیں کچھ ناکام۔ کولرج نے اس کے باغیانہ جوش کی اصلاح کی۔ مگر اس میں شک نہیں کہ ورڈس ورتھ نے دکھتی رگ پر انگلی رکھی تھی، اور اس کے اثر سے انگریزی شاعری کو نیا جذبہ، نئی توانائی، نئی زندگی، نیا لہجہ اور نیا اسلوب ملا۔ اس کی طاقت کا کیا راز ہے؟ ورڈس ورتھ نیچرل ہوتے ہوئے بھی مصنوعی ہے کیونکہ ادبی ہے مگر اس کی کوشش صحت مند ہے اور اس کے بڑے اچھے نتائج نکلے ہیں۔ ہمارے یہاں بھی حالیؔ سے اس قسم کی کوشش کا آغاز ہوتا ہے۔ ان کے یہاں بھی اس قسم کے اشارے ملتے ہیں:

صنعت پہ ہو فریفتہ عالم اگر تمام ہاں سادگی سے آئیو اپنی نہ باز تو

مقدمۂ شعر و شاعری میں انھوں نے ملٹن کے ایک جملے سے مدد لے کر جو نظم کے موضوع پر اس کے ایک مضمون میں ملتا ہے، سادگی، اصلیت اور جوش پر زور بھی دیا ہے۔ مگر کیا ہم یہ ایمانداری سے کہہ سکتے ہیں کہ حالیؔ کے نقطۂ نظر نے شاعری کی زبان سے متعلق ہمارا تصور یکسر بدل دیا ہے! اس میں شبہہ نہیں کہ حالیؔ کا گہرا اثر ہوا ہے مگر مجموعی طور پر نظم کی زبان میں ابھی تک کلاسیکی رنگ و آہنگ زیادہ ہے اور

غزل کی زبان کا اس پر غلبہ مسلّم ہے۔
غزل کی زبان کا اثر ایک اور وجہ سے بھی گہرا ہے۔ اُردو کے عام شاعر کا احساس چند بندھے ٹکے موضوعات ہی کا اظہار کر سکتا ہے۔ رومانی عشق، مبہم سی انسان دوستی، رواجی اخلاق، محدود نظریۂ علم، عشق کی عقل پر فوقیت، طبقاتی احساس، شہری مزاج، مخصوص مذہبی رنگ۔ یہاں میں صرف ان معنوں میں گفتگو نہیں کر رہا ہوں جن معنوں میں آزاد نے اُردو شاعری کی زبان پر تنقید کی تھی، اور نہ صرف ان معنوں میں جن میں فراق نے اُردو میں قدیم ہندستانی عناصر کی کمی کا ماتم کیا ہے، بلکہ میں تہذیبی فضا کے محدود ہونے کی بات کر رہا ہوں، جو جاگیردارانہ ذہن کی زیادہ غمّاز ہے، جسے سماجی تبدیلیوں کا پورا پورا احساس نہیں ہے اور جو تبدیلی پر ماتم زیادہ کرتا ہے، اُن کا خیر مقدم کم۔ جو ٹھہراؤ کا زیادہ قائل ہے، تعمیر کا کم اور جو ماضی کو بھی صرف ماضیِ قریب ہی تک محدود سمجھتا ہے اور اس سے دُور جانے کو تیار نہیں۔

اس لیے میرے نزدیک نظم کی زبان، غزل کی زبان کے رچاؤ، اس کی اشاریت، اس کے تہذیبی میلانات، اس کی سماجی اور اخلاقی قدروں سے بلند ہو سکے، تو یہ اچھی بات ہوگی۔ نشتر کی افادیت اور حسن سے انکار نہیں، مگر پھاوڑے کے دور میں، ہاتھ میں صرف نشتر لیے زندگی کے معرکے کو سر نہیں کیا جا سکتا۔ نشتر کی ضرورت بھی رہے گی، مگر صرف نشتر پر فخر کرنے سے کام نہیں چلے گا۔
نظم کی زبان کی بنیاد بے شک بول چال کی زبان پر تو ہونی چاہیے، مگر چونکہ نظم ادب کی ایک شاخ ہے، اس لیے بول چال کی زبان کی بے پروائی اور بدنظمی، اس کے نشیب و فراز اور اس کی جنسی معاملات میں بے جھجک بات چیت کو ایک ترتیب یا معیار کی چھلنی سے اس طرح گزرنا ہوگا کہ اس کا عام فہم، جاندار اور جذبے سے بھرپور حصّہ سب کا سب آ جائے، اور اس کی مخصوص اصطلاحیں، ناپختگی، اس کا سوقیانہ پن، اس کی چلتا ؤ لکنت نکل جائے۔ یہ چھلنی اتنی باریک نہیں ہونی چاہیے کہ اس میں صرف میدہ ہی چھن سکے؛ بلکہ اس کے سوراخ اتنے بڑے ضرور ہونے چاہییں کہ ان سے چوکر کا خاصا حصّہ بھی آٹے کے ساتھ نکل آئے اور اس طرح غذائیت کا اہتمام ہو سکے۔ اس زبان کو فارسی، عربی یا سنسکرت کی قواعد سے بھی تمام تر آزاد ہونا پڑے گا۔ آج ہم نثر میں ہندی الفاظ کے ساتھ فارسی الفاظ اضافت میں

نہیں لاتے، لیکن قدما اس کا چنداں لحاظ نہیں رکھتے تھے۔ ہم فارسی کی وہ ترکیبیں استعمال کرتے ہیں جو صرف ایک محدود طبقہ جانتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ہماری بات عام اردو داں نہیں سمجھ سکتا، جس کا فارسی کا علم نہ ہونے کے برابر ہے۔ غالب اور اقبال کی عظمت کا اعتراف اور احترام کرتے ہوئے ہمیں یہ کہنے میں تامل نہ ہونا چاہیے کہ آئندہ کے غالب و اقبال اس زبان کو بجنسہٖ استعمال کرنے پر قادر بھی ہوئے تو اُن کی بات بہت کم لوگ سمجھ سکیں گے؛ انھیں اپنی بات کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لیے بول چال کی اُردو کو بنیاد بنانا پڑے گا؛ گویا اس سلسلے میں وہ قدما کی روش اختیار کریں گے؛ اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہوگی؛ ان سے پہلے بھی بہت لوگوں نے ماضیِ قریب کو چھوڑ کر ماضیِ بعید سے رشتہ جوڑا ہے۔

دوسرے ان شاعروں کو اپنی بات کہنے اور منوانے کے لیے، اشاروں، کنایوں، جھلکیوں، حیرت ناک جلووں کے بجائے مسلسل اظہار، تعمیری اظہار، آغاز، وسط، انجام، گویا فارم کے ایک گہرے تصور کو اپنانا پڑے گا۔ اور اس لیے نظم کو ایک چھوٹی مثنوی یا مسدس یا چند یوں ہی سے مربوط بندوں سے آگے بڑھا کر بے قافیہ یا آزاد نظم کو اور ترقی دینا پڑے گی۔ اُردو دنیا چونکہ قدامت پرست اور روایت پرست زیادہ ہے، اس لیے اس نے بے قافیہ یا آزاد نظم کی تحریک کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا جیسا کہ ایلیٹ نے کہا ہے آزاد نظم، فن کے قیود سے آزادی کا نام نہیں؛ بلکہ فن کے ساتھ ایک تازہ اور دوسروں سے زیادہ گہری وفاداری کا نام ہے۔ یہ چند معمولی قیود سے آزادی اس لیے حاصل کرتی ہے کہ بعض گہری ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو سکے۔ شاعری کی تیسری آواز کی مکمل نمائندگی بے قافیہ یا آزاد نظم ہی میں ہو سکتی ہے۔ ہماری مثنویوں میں ہزاروں اشعار ملتے ہیں، مگر مصرعوں کی برابری اتنی ہی اکتا دینے والی ہوتی ہے جتنی اٹھارویں صدی کی باقاعدہ، ہموار، قدم ملا کر چلنے والی شاعری جب ارکان کی برابری اکتا دینے والی اور خیال کو برابر برابر ٹکڑوں میں کاٹنے والی ہے تو قافیے کی معمولی سی پابندی بھی ذہنی رَد پر بند باندھنے والی ہے۔ یہاں ردیف یا قافیے کو ترک کر دینے کا سوال نہیں ہے، نہ پابند شاعری کو ادب بدر کر لینے کی تجویز۔ میں تو عظمت اللہ خاں کی طرح یہ بھی کہنے کو ہرگز تیار نہیں کہ غزل کی گردن بے تکان مار دینا چاہیے۔ یہاں صرف زبان اور حق کے تصور میں توسیع کا سوال ہے، اگر ہمارے اصنافِ سخن پر سے قافیے، ردیف اور بحروں کی یہ آمریت کم ہو جائے جس کے شکنجے میں الفاظ کا گودا نکل

جاتا ہے اور ہم ان کی ہڈیوں کی مالا بناتے رہتے ہیں، تو ہمیں تندیِ صہبا کو اس لیے کم نہ کرنا پڑے گا کہ مبادا کہیں آبگینہ پگھل جائے؛ نہ خیالات پر اتنے بند باندھنے پڑیں گے؛ نہ اس کو ٹکڑوں میں پیش کرنے پر قناعت کرنی پڑے گی؛ نہ وہ فن کی مجبوریوں کی وجہ سے کچھ سے کچھ ہو جائے گا، بلکہ اسے اپنی پوری تاثیر اور تیزی دکھانے کا موقع ملے گا۔

بے قافیہ اور آزاد نظم کی کوشش اور کامیاب ہوتی، اگر اس کی بنیاد بول چال کی زبان پر قائم ہوتی؛ مگر نہ صرف اس کی بنیاد بول چال کی زبان پر نہیں رکھی گئی، بلکہ اس کے موضوعات بھی اکثر ایسے چُنے گئے جو عام زندگی کے موضوعات نہیں تھے۔ یہ کچھ مریض اور کج ذہنوں کی بے راہ روی کو چھپانے کے لیے ایک دبیز پردہ بن گئے۔ راشد کا ذہن اقبال کے ذہن سے مختلف ہے، مگر ان کی زبان اقبال سے کم فارسی آمیز نہیں ہے اور چونکہ ان کے یہاں اقبال کی طرح ابلاغ کی کوشش نہیں ہے اس لیے اپنے ذہن کی الجھنوں کو سلجھانے کے لیے انھیں خاصی کاوش کرنی پڑتی ہے۔ ماورا سے ایران میں اجنبی تک کے راشد میں خاصا فرق ہے۔ ایران میں اجنبی کا راشد اپنے تجربے کا بوجھ پھینک کر سبکدوش ہونا ہی نہیں چاہتا، وہ کچھ کہنا، کچھ بتانا بھی چاہتا ہے، اس لیے اس کے یہاں تراکیب کی طلسم بندی کم ہے، مگر چونکہ وہ اپنے خول سے نکلنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوا ہے، اس لیے وہ کتابی زبان کی پناہ لینے پر اب بھی مجبور ہے۔ میراجی اس لحاظ سے زیادہ کامیاب ہے۔ ان نظموں کو چھوڑ کر جن میں جنسی تجربے رمزیہ اسلوب میں بیان کیے گئے ہیں، وہ خاصی صاف ستھری زبان لکھتا ہے اور کلرک کا نغمۂ محبت جیسی نظموں میں وہ کامیاب بھی ہے اور موضوع سے انصاف کرنے والی زبان کے استعمال پر قادر بھی۔

راشد اور میراجی کی تو کچھ اپنی الجھنیں تھیں، جن سے وہ مجبور تھے، مگر سیاست کے شاعروں نے بھی ادبی بساط پر کچھ کم دھاندلی نہیں کی۔ اقبال کی زبان اور جوش کی زبان میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں، گو دونوں کے پیغام میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اقبال بھی جوش کی طرح حال کے درد سے آگاہ ہیں، مگر ان کے نزدیک اس کا علاج ماضی کو یکسر نذرِ آتش کر دینے میں نہیں، ماضی سے صالح بنیادی قدریں لے کر؛

حال کی دلدل میں راستہ بنانا ہے۔ وہ جب کہتے ہیں کہ اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد کریں گے، تو گو وہ بستیاں کوفہ و بغداد نہ ہوں گی، مگر ان میں کوفہ و بغداد نئے رنگ میں ہوں گے۔ جوش ماضی سے بیزار ہیں مگر اس کے باوجود ماضی کی زبان سے اس طرح چمٹے ہوئے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ عرصے سے ملاقات نہیں ہوئی، تو وہ تیوری پر بل ڈال کر فرماتے ہیں کیا میدان سے ملاقات نہیں ہوئی۔ جوش زندگی کی ترجمانی کے دعوے دار ہیں، مگر کتابی زبان لکھتے ہیں۔ اقبال ایلیٹ کے الفاظ میں آرکجنل شاعر ہیں، جوش خوشہ چین شاعر ہیں۔ جوش کے یہاں نئی زندگی ایک نیا لبادہ ہے جس کے چاک سے جا بجا پرانا پیراہن جھانکتا ہے۔ اسی طرح بعض ترقی پسند شعرا نے عوامی زبان یا عوامی موضوعات استعمال کر کے غلطی نہیں کی، بلکہ یہ غلطی کی کہ انھوں نے ان موضوعات اور زبان کو ایک تو چند سیاسی اور وقتی مقاصد کے لیے استعمال کیا، اس دھارے کو جو اپنی موج میں بہ رہا تھا، پشتے باندھ کر اسے اپنے نزدیک سیدھے راستے پر ڈال دیا اور اس طرح اس کے حسن کو غارت کر دیا۔ دوسرے انھوں نے کتابی ذہن کو عوامی زبان میں داخل کر کے ایسی شاعری کو جنم دیا، جس میں سیاست کی بدصورتی تھی، اس کا ذہن نہ تھا؛ جس میں عوام کی زبان کا چھوک تھا، اس کا رس غائب ہو گیا تھا۔ عوامی شاعری کتابوں، سیاسی دستاویزوں، پارٹی کے پروگرام میں شرکت ہی سے نہیں ہوتی، ان کے باوجود بھی ہو سکتی ہے؛ بشرطیکہ شاعر اس طرح عوام بن جائے جس طرح فلابیر نے کہا تھا کہ میں مادام بواری ہوں، یا جس طرح رومین رولاں نے کہا تھا کہ میں اینٹ ہوں۔ اس کے لیے درسگاہوں اور دفتروں، ڈرائنگ روم اور پارٹی آفس میں محصور ذہن کافی لچکدار نہ تھا۔ جوش اور چند ترقی پسندوں کی مثال جنھوں نے سیاسی موضوعات پر پابند اسالیب میں طبع آزمائی کی یا آزاد نظموں اور عوامی گیتوں کے پردے میں فارمولے کی شاعری کی، اس لیے عبرت ناک ہے، کیونکہ کچھ لوگوں نے اس سے غلط نتیجہ بھی نکالا۔ انقلابی شاعری کے لیے جس ذہن کی ضرورت تھی، وہ صحیح معنی میں انقلابی نہ تھا، باغیانہ تھا۔ اس کے لیے جس زبان کی ضرورت تھی، وہ وہی مانوس زبان تھی، جو شاعرے کی مجلسی تفریح کے کام آ سکتی تھی، ذہن میں روشنی نہیں کر سکتی تھی۔ اور اس کے تجربے بھی پوری ایمانداری سے نہیں کیے گئے۔ ان تجربوں کی کامیابی کے لیے ذہن کی ایک بتی بجھائی اور دوسری جلائی تھی۔ شہریت کی مصنوعی فضا اور اس کے پرکار ذہن کی جگہ دیہات کی سادہ، بے جھجک اور معصوم فضا جذب کرنی تھی۔ یہ تجربہ اس لیے ناکام نہیں رہا کہ اس میں کامیابی کا امکان نہ تھا، بلکہ اس لیے کہ یہ ایمانداری سے

نہیں کیا گیا اور یار لوگوں نے مزید تماشا یہ کیا کہ فصل ابھی بوئی گئی تھی کہ اس کا نیلام بھی ہو گیا۔

جدید ہندستان میں تہذیبی سرگرمیوں کا جو احیا ہوا ہے، اسے کچھ لوگ خواہ کتنی ہی حقارت سے دیکھیں مگر یہ آزاد ہندستان کی فطری کوشش ہے، اپنی بنیادوں کو استوار کرنے کی، اپنے آپ کو پانے کی، اپنے محدود، مصنوعی اور کاروباری ماحول میں، سارے ملک کے درد و داغ اور سوز و ساز کو سمو لینے کی، یہ تہذیب کے صحیح تصور تک پہونچنے کی کوشش ہے۔ یہ ادب کو تہذیب کے جامع تصور کے ذریعے سے فنونِ لطیفہ کے جانے پہچانے، آزمودہ تجربات اور بصیرتوں سے بھرپور، محنت، خدمت، دکھ اور دلاسے کے خزانوں سے مالا مال کرنے کی کوشش ہے۔ یہ مغرب کے اُن تجربوں سے، جن کو خام ذہن کتابوں سے حاصل کرتے ہیں، کہیں زیادہ صحت مند ہے۔ اس تہذیبی بساط میں انسان دوستی کے، رواداری کے، کثرت اور وحدت کے جو نقش ابھرتے ہیں، وہ قومی سالمیت کے لیے ضروری ہیں۔ ان کے راستے سے مغرب کے تجربوں سے بھی صحیح معنی میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

میں یہ نہیں مانتا کہ اردو شاعری کی زبان بدیسی ہے، لیکن ضرور مانتا ہوں کہ اُردو شاعری کی زبان مجموعی طور پر ہمارے دیس کے ایک محدود طبقے یعنی شمالی ہند کے شہروں کے متوسط طبقے کے فکر و ذہن کی نمائندگی کرتی ہے۔ میں یہ بھی مانتا ہوں کہ جس طرح جدید انگریزی شاعری ادبی ہوتے ہوئے بھی عام فہم ہے، اسی طرح سے ہماری شاعری نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ میں یہ بھی مانتا ہوں کہ ہماری زبان میں اس کی پوری صلاحیت موجود ہے کہ وہ ہماری پوری تہذیبی بساط کی آئینہ داری کر سکے۔ ہاں اس کے لیے ہمارے شاعروں کو، شاعری کی طاقت، فضیلت اور عظمت میں یقین اور اعتماد پیدا کرنا ہوگا۔ خونِ جگر مالِ تجارت ہو یا نہ ہو، اس سے قانونِ باغبانیِ صحرا، تو بہرحال لکھا جاتا رہے گا۔ اسے لاکھ صنعتی دور کی بے رحمی اور سنگدلی سے سابقہ پڑے، وہ اس کے بیستون سے جوئے شیر نکالتا ہی رہے گا، کیونکہ عشق کے امتحان کبھی ختم نہیں ہوتے، مگر اسے یہ فیصلہ ضرور کرنا پڑے گا کہ کیا وہ اپنے دور کی ترجمانی میں صرف حفظانِ صحت کے داروغہ کا فرض سر انجام دے دینے کو کافی سمجھتا ہے، یا بینڈ ماسٹر کی چمکتی ہوئی وردی اور اس کے گرد ہجوم سے مرعوب ہے؛ یا اسے اپنی ناکامیوں اور نامرادیوں کا سماج سے انتقام اس طرح لینا ہے کہ ہر

خوشۂ انگور کو کھٹا بتا دے کیونکہ اس نے اسے چکھا نہیں ہے۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ سردی میں کپکپاتے ہوئے بھی جشن کے چراغاں کی تابناکی پر وجد کرتا رہے یا کسی کے اشارے پر سرکاری اسکیموں کی کامیابی کے راگ گائے۔ اُس کی وفاداری اپنی ذات سے، اپنے علاقے سے، اپنی برادری ہی سے نہیں، اس پورے ملک سے ہوگی جس کے جلوۂ صد رنگ میں اس کی بھی بہار ہے، جس کے چمن میں اس کے بھی پھول ہیں۔ وہ اگر قومی، جمہوری اور اجتماعی تصور کو اپنائے گا، تو اُسے فکر و فن کے لیے لامحدود فضا ملے گی۔

میں نے نظم کی زبان کے سلسلے میں، زبان کے صحیح تصور، تہذیبی پس منظر، موضوعات، قومی نقطۂ نظر، عوامی انبساط کا اس لیے ذکر کیا ہے کہ میرے خیال میں زبان کا تصور، ان چیزوں کے بغیر ناقص رہتا ہے۔ ان کے سہارے ہم آسانی سے نہ صرف اپنے دَور کی نمایندگی میں کامیاب ہو سکتے ہیں، بلکہ آنے والوں کی راہ کے بھی بہت سے کانٹے نکال دے سکتے ہیں۔ ہمیں الفاظ کی صحت اور غلطی کے معیار کو بدلنا ہوگا، مگر اس کے یہ معنی نہیں، کہ ہمارے معیار یکسر بدل جائیں گے۔ ہاں ان میں خاصی لچک ہوگی۔ ہمیں فارسی تراکیب کی بیساکھی کا اتنا سہارا لینے کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ بیساکھیاں ایک حد تک اپنے پیروں میں طاقت کی کمی کا بھی ثبوت ہیں۔ ہمیں بحروں، قافیے، ردیف، مروّجہ اصنافِ سخن کی شکنجہ بندی وغیرہ سے بھی خاصا آزاد ہونا پڑے گا۔ ہمیں نظم کو اس قابل بنانا پڑے گا کہ وہ ایک طرف دھرتی پر ہل چلاتے ہوئے کسان کے ذہن کی ترجمانی کر سکے، اور دوسری طرف اُن خلا کے سیّاحوں کے ذہن کی عکاسی بھی، جو زمین کے حُسن کو کششِ ثقل سے آزاد ہو کر دیکھ رہے ہیں۔ اس کے لیے ہمارا موجودہ علم اور زبان کا محدود سرمایہ کافی نہ ہوگا، بلکہ بول چال کی زبان کی بنیاد کے ساتھ جدید علمی زبان سے بھی کہیں کہیں مدد لینی پڑے گی، خصوصاً ہندی بحروں کی آزادی اور موسیقی کے علم دونوں سے اور زیادہ فائدہ اٹھانا پڑے گا۔

جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جدید نظم اگر جدید ذہن کی عکاسی کرنے لگی، تو یہ اور بھی مشکل ہو جائے گی، وہ غلطی پر ہیں، یہ مشکل سہل پسند ذہنوں کے لیے ہے، اس ذہن کے لیے نہیں، جو ایک طرف اپنے تہذیبی سرمایے سے واقف ہے، دوسری طرف جدید علمی دنیا کے کارناموں سے بھی۔ جدید شاعری مشکل اور مخصوص ہوتی ہے، تو وہ ایک محدود طبقے کی ذہنی تفریح یا اس کی الجھنوں اور نفسیاتی گرہوں کی طلسم بندی بن کے رہ

جاتی ہے۔ یہ وہ منزل ہے جب شاعر سماج سے گھبرا کر اس کا حلقہ توڑ دیتا ہے اور اپنی ذات کو کائنات سمجھنے لگتا ہے۔ اُردو شاعری کو نئے سرے سے کائنات کے اس حلقے میں داخل ہونا ہے، جس میں سات میل گہرا سمندر اور لاکھوں کروڑوں میل دور ستارے شامل ہیں، اور جس میں انسان آج ہلاکتِ کلی اور نجاتِ ابدی کے دوراہے پر کھڑا ہے۔ اسے زبان سے ایک نیا عشق پیدا کرنا ہے، تاکہ وہ اس کی ہر ادا کو سمجھ سکے؛ اسے اپنی سرزمین پر اپنی جگہ بنانی ہے اور اسی اپنی سرزمین کے ہر رنگ و آہنگ سے لو لگانا ہے۔ اسے قدما کے تجربات سے فائدہ اٹھانا ہے، اسے میرؔ کے ذہن کی تقلید نہیں کرنا ہے، بلکہ میرؔ کو بھی جذب کرنا ہے۔ اسے سیاست، مذہب، جنس کی روح تک پہنچنا ہے اور انسانیت پر وہ اعتقاد اور اپنے مشن پر وہ اعتماد پیدا کرنا ہے جو نشہ بھی ہے، نجات بھی۔ غالبؔ اور اقبالؔ سے ہم بہت کچھ لے چکے۔ میرؔ، نظیرؔ، حالیؔ سے ابھی بہت کچھ لے سکتے ہیں اور ہندی شاعری کے اس حصے سے بھی جس کے اسرار میں ہماری تہذیب اور تاریخ کے کتنے ہی جگمگاتے مرقعے پوشیدہ ہیں۔ اس ضرورت کا احساس تو ہے، مگر یہ ابھی عام نہیں ہوا۔ اس لیے ہمیں اپنے گوشۂ عافیت کو چھوڑ کر اب میدان میں نکلنا چاہیے۔ کھُلی ہَوا میں کچھ چراغ بجھ جاتے ہیں، مگر کچھ اور نئے جلتے بھی ہیں۔ ہماری زبان اتنی جاندار ہے کہ وہ اب تک جس طرح مہذب رندی کی ترجمانی کرتی رہی ہے، اسی طرح تہذیب کے ہر رقص کی بھی ترجمانی کرسکے گی۔ اس رقص کی طرف میلان شروع ہوگیا ہے۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ اسے اور آگے بڑھائیں، حتیٰ کہ یہ ہمارا نمایندہ انداز بن جائے۔

مولانا زادہ بدیعی سمرقندی

(برہان نظام شاہ کے عہد کا ایک فارسی شاعر)

از

نذیر احمد
ایم، اے، پی ایچ ڈی
صدر شعبۂ فارسی
مسلم یونیورسٹی
علی گڈھ

نذیر احمد

مولانازادہ بدیعی سمرقندی

(برہان نظام شاہ کے عہد کا ایک فارسی شاعر)

سلطنتِ بہمنی کے قائم ہوتے ہی ایرانی شعرا و فضلا کی آمد کا سلسلہ دکن میں شروع ہو گیا تھا۔ لیکن اس خاندان کے ڈیڑھ سو سالہ دَور کا فارسی ادب بہت قلیل مقدار میں باقی رہ گیا؛ اور بہمنیہ کے جانشینوں میں نظام شاہی حکومت کے فارسی ادب کے بارے میں تو ہماری اطلاع نہایت ہی محدود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس دَور کے کارنامے دستبردِ زمانہ کی نذر ہو چکے ہیں۔ حال میں مجھے اس خانوادے کے دوسرے فرمانروا برہان نظام شاہ اول (م: ۹۶۱ھ) کے عہد کے ایک شاعر مولانازادہ سمرقندی بدیعی تخلص کا کچھ کلام خلاصۃ الاشعار کے نسخہ بانکی پور میں دستیاب ہوا۔ چونکہ پورے نظام شاہی دَور میں چند ہی شعرا کا نام ملتا ہے، اس بنا پر بدیعی کا جو کچھ کلام ملا ہے وہ بھی بسا غنیمت ہے۔ سطورِ ذیل اسی شاعر کے کلام کا تعارف مقصود ہے۔

برہان نظام شاہ اول، احمد نظام شاہ بحری (م: ۹۱۱ھ یا ۹۱۴ھ) بانیِ سلطنتِ نظام شاہیۂ احمد نگر کا بیٹا تھا۔ وہ سات[2] سال کی عمر میں بقول طباطبائی[3] ۹۱۱ھ میں اور بقولِ فرشتہ[4] ۹۱۴ھ میں تخت نشین ہوا۔ اس نے طویل مدّتِ حکومت کے بعد ۹۶۱ھ میں وفات پائی؛ "زوالِ خسروان" سے تاریخِ وفات نکلتی ہے۔

برہان نظام شاہ کے عہد کا اہم واقعہ ہمارے موضوع کے پیشِ نظر ایک ایرانی مبلغ و ادیب شاہ طاہر کا ۹۲۸[6] ہجری میں احمد نگر آنا اور ان کے زیر اثر ۹۴۴[5]ھ میں نظام شاہیوں کا سرکاری مذہب تشیع اختیار

کرتا ہے۔ اس کے نتیجے میں برہان کے تعلقات ایرانیوں سے استوار ہو گئے، لیکن مقامی حکومتوں میں بیدر کی عماد شاہی، بیجاپور کی عادل شاہی اور سلطنتِ گجرات سے خراب ہو گئے؛ چنانچہ عرصے تک آپس میں ایک طرح کی خانہ جنگی سی رہی۔ اسی لیے برہان نظام شاہ نے بیجاپور کے ابراہیم عادل شاہ (۹۴۱ھ - ۹۶۵ھ) کے مناقشات سے مجبور ہو کر بیجانگر کے راجا رام راج سے دوستی کر لی[۸]۔ اور ۹۵۹ھ میں رام راج ہی کی مدد سے بیجاپور کے چند قلعوں پر قابض ہو گیا۔

مولانا زادہ سمرقندی اسی برہان نظام شاہ کے دور کا شاعر ہے۔ اس کے تین قصیدے اور چھ غزلیں تقی کاشی کے خلاصۃ الاشعار کے نسخۂ بانکی پور، پٹنہ کے اس حصے میں ملتی ہیں، جو مؤلف نے بطور ضمیمہ[۹] اسی نسخے میں شامل کیا تھا۔ مولانا زادہ کے حالات ہنوز پردۂ تاریکی میں ہیں۔ مؤلف تذکرۂ شمعِ انجمن[۱۱] نے صرف اتنا اضافہ کیا ہے کہ بدیعی اپنے وطن سے نکل کر دکن اور بلدۂ جنیر میں کامیاب زندگی بسر کرنے لگا۔ اور کسی تذکرے نے اس کے دکن آنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ چونکہ قصبۂ جنیر نظام شاہی حکومت کا ابتداءً صدر مقام تھا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ بدیعی احمد نگر کے دربار سے وابستہ رہا تھا۔ اس امر کی تائید اس کے کلام سے بھی ہوتی ہے۔ بدیعی کے تینوں قصیدے برہان نظام شاہ کی مدح میں ہیں۔ مثلاً ملاحظہ ہو:

شہنشہی کہ زمینِ نسیمِ معدلتش — بگُل نمی رسد از خار در چمن آزار
مدارِ ملک و بقائے ملوک شاہ نظام — ھُوَالّذی جَعَلَ اللّٰہُ عالم المقدار
نظامِ ملک و ملل، بانیِ مبانیِ شرع — سپہرِ فضل و ہنر، بحرِ علم و کوہِ وقار
برائے تقویتِ دینِ احمدِ مرسل — قوی است بازوے اُو ہمچو حیدرِ کرّار[۱۲]

صحنِ گلشن اگر از ساحتِ خُلد است مثال — خُلد از بزمگہِ شاہ جہان است مثل
خسروِ تاج دہِ باج ستان شاہِ نظام — آنکہ دارد نسق و نظم از دین و دول[۱۳]

من ایں حال اگر عرضہ دارم عجب نیست — بنزدِ شہِ عادلِ دادگستر

نظام جہاں شیخ برہان کہ او را — بود بحرِ اخضر بسر چرخِ اخضر (؟)[14]

اگرچہ نظام شاہی خاندان میں برہان نظام شاہ نام کے دو بادشاہ گذرے ہیں۔ ایک بانیِ سلطنت کا بیٹا جو برہان شاہ اوّل کہلاتا ہے، دوسرا برہان شاہ اوّل کا پوتا جو ۹۹۹ھ تا ۱۰۰۳ھ احمد نگر کے تخت پر متمکن رہا، اور برہان نظام شاہ ثانی کے نام سے مشہور ہے۔ تاریخِ ادبِ فارسی میں اس کا نام اس وجہ سے بہت روشن ہے کہ اس کے نام سے ظہوری نے اپنا مشہور ساقی نامہ معنون کیا تھا۔ بدیعی کا تعلق برہان نظام شاہ اوّل ہی سے تھا، ثانی سے نہیں۔ اس کے وجوہ حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ بدیعی کے ایک قصیدے میں ذکر ہے کہ سلطان رایچور اور مدگل کو فتح کرنے کا ارادہ رکھتا ہے کہتا ہے:

زود باشد کہ سپاہِ تو بمفتاحِ ظفر — حصنِ راچور کشاید و حصارِ مدگل

رایچور و مدگل مدتِ دراز سے بیجانگر کی سلطنت میں[15] شامل رہے جو بعد میں عادل شاہیوں نے فتح کر لیے تھے۔ جس دَور کا ہم ذکر کر رہے ہیں، اس وقت یہ دونوں قلعے ابراہیم عادل شاہ اوّل والیِ بیجاپور کے تصرّف میں تھے۔ برہان نظام شاہ اوّل کی ترغیب اور مدد سے رام راج والیِ بیجانگر نے انھیں ۹۵۹ھ میں فتح کر لیا۔[16]

۲۔ برہان نظام شاہ بیجانگر کی فتح کا ارادہ رکھتا تھا۔ بدیعی کہتا ہے:

زود باشد کہ شود عالیہا سافلہا — شہرِ بیجانگر و بتکدہ ہاے نزل

بسرِ نزلِ ملعون ز تو آید روزے — آنچہ آمد ز نبی بر سرِ عُزّیٰ و ہُبَل

تاریخوں سے اس بات کی تائید نہیں ہوتی کہ برہان نظام شاہ اوّل نے رام راج کے ملک پر حملہ کرنے کی مہم سوچی تھی۔ اس کے برعکس اس نے اپنے آخری زمانے میں ابراہیم عادل شاہ اوّل کو شکست دینے کی غرض سے رام راج سے صلح کر لی تھی، اور جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، ۹۵۹ھ میں نظام شاہی اور بیجانگری فوجوں نے پہلے رایچور اور مدگل کے قلعے، اور پھر شولاپور کا قلعہ فتح کر لیا۔ اول الذکر دونوں قلعے رام راج کو ملے اور آخری نظام شاہ کے قبضے میں آیا۔ اس کے بعد برہان نظام شاہ کی وفات تک رام راج سے تعلقات بظاہر اچھے رہے لیکن اس میں شک نہیں کہ بدیعی نے صراحت سے برہان کے ارادے کا

ذکر کیا ہے۔ اس سے ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ قیاس کرے کہ شاید ۹۵۹ھ کے بعد برہان نظام شاہ اور رام راج کے درمیان اختلاف رونما ہوا اور اول الذکر منتظر رہا کہ کسی طرح موقع ملے تو بیجانگر پر حملہ کردے۔ مگر یہ قیاس اس لیے صحیح نہیں ہوسکتا کہ قصیدۂ مذکور جس میں حملۂ بیجانگر کے ارادے کا ذکر ہے، ۹۵۹ ہجری سے قبل کا ہے، جب کہ برہان نظام شاہ والیِ بیجانگر سے صلح کے درپے تھا اور اس سے مل کر ابراہیم عادل شاہ فرمانروائے بیجاپور کے قلعے چھیننا چاہتا تھا۔ اگر کسی طرح یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ برہان شاہ کے دل میں یہ بات تھی کہ پہلے ابراہیم عادل شاہ کو رام راج کی مدد سے زیر کرلے اور پھر اس دشمن کو کچل ڈالے، تو یہ بات بھی بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کا یہ ارادہ ہوتا، تو وہ اسے ظاہر نہ کرتا۔ بدیعی کے اشعار سے بالکل واضح ہے کہ سلطان کا ارادہ پختہ ہو چکا تھا؛ وہ پہلے رایچور اور مدگل کو فتح کرنا چاہتا تھا، پھر بیجانگر کا قلع وقمع کرنے کا خواہشمند تھا۔ بہرحال موجودہ معلومات کی بنا پر ہم اس عقدے کی گرہ کشائی نہیں کرسکتے۔

تاریخی اعتبار سے اس معاملے میں خواہ کتنے ہی سقم کیوں نہ ہوں، یہ بات واضح ہے کہ زیرِ بحث قصیدہ برہان نظام شاہ اوّل ہی کے لیے، نہ کہ برہان ثانی کے لیے لکھا گیا تھا۔ کیونکہ ۹۷۲ھ میں تو بیجانگر کی حکومت کا شیرازہ درہم برہم ہو چکا تھا اور وہاں کا اولوالعزم فرمانروا رام راج قتل کردیا گیا تھا۔ محمد قاسم فرشتہ کے والد ہندو شاہ نے "بی نہایت خوب واقع گشت قتلِ رام راج" (قتل رام راج۔ ج: ۹۷۲) سے اس کی تاریخ وفات نکالی ہے۔[۱۸]

غرض کہ جس نظم میں بیجانگر کی فتح کی مہم کا ذکر ہو، وہ یقیناً ۹۷۲ ہجری سے قبل کی ہوگی۔ چونکہ برہان نظام شاہ ثانی ۹۹۹ھ میں تخت نشین ہوا، اس لیے بدیعی کی یہ نظم اس کے لیے نہیں ہوسکتی اور اس بنا پر اس کو برہان شاہ اوّل ہی کے دَور سے متعلق سمجھنا چاہیے۔

بدیعی سمرقندی کے قیامِ احمدنگر اور قصائد کی تاریخِ نظم کے سلسلے میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ پہلے قصیدے کی حسبِ ذیل آخری بیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ برہان نظام شاہ شیعی تھا:

چہار فصلِ جہان از نسیمِ لطفِ تو باد چو ہست روضۂ جنّت بحقِ ہشت و چہار

'ہشت و چہار' میں ائمۂ اثنا عشر کی طرف اشارہ ہے۔

تاریخوں سے ثابت ہے کہ برہان نظام شاہ اوّل نے ۹۴۴ ہجری میں تسنّن کے بجائے مذہب تشیّع اختیار کیا تھا۔ فرشتہ لکھتا ہے:[19]

درسنۂ اربع و اربعین و تسعہ مائۃ برہان شاہ بدلالت و ارشادِ شاہ طاہر محبت اہلِ بیت اختیار کردہ، نام خلفائے ثلاثہ را از خطبہ بیند اخت۔

پھر لکھتا ہے:[20]

پس اکثر علمائے مجلس و مقرّبان و غلامانِ ہندی و ترک و حبشی و امیران و منصبداران و سلحداران و شاگرد پیشہ حتیٰ جاروب کشان و فراشان و فیلبانان قریب ۳ ہزار کس مذہب ائمہ اثنا عشر اختیار کردند، و نام اصحابِ ثلاثہ از خطبہ انداختہ، باسامی حضرات ائمہ معصومین اکتفا نمودند و چترِ سفید۔۔۔۔ را برنگِ سبز متبدّل ساختہ در آں مذہب رسوخ نمودند۔

اس تفصیل کی روشنی میں بدیعی کا قصیدہ ۹۴۴ھ کے بعد کا ہے۔ ایک قصیدے میں رائچور اور مدگل کی فتح کے ارادہ کا بیان ہوا ہے، اور چونکہ یہ فتح ۹۵۹ھ میں ہوئی، اس بنا پر اس قصیدے کی آخری تاریخ ۹۵۹ھ سے قبل ہی کی ہوگی۔ یہاں ایک اور بات بھی قابلِ ذکر ہے۔ برہان نظام شاہ کا اختلاف ابراہیم عادل شاہ والیِ بیجاپور سے شروع ہوا تھا، اور آخر الذکر ۹۴۱ھ میں تختِ بیجاپور پر متمکن ہوا، پس جن منظومات میں ان دونوں کے اختلافات کا ذکر ہوگا، وہ لازماً ۹۴۱ھ سے بعد کے ہوں گے۔

ذکر ہو چکا ہے کہ بدیعی کی زندگی کی تفصیلات بالکل نہیں ملتیں۔ یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ دکن کب آیا۔ البتہ اس کے ایک دوسرے قصیدے کے چند شعروں میں کچھ مفید اشارے ملتے ہیں:[21]

قربِ قرنیست کہ من ساکنِ ایں مملکتم	وقتِ خود میگذرانم بہ۔۔۔۔ بلعل
ہمہ کس را ز تو اسبابِ معیشت بہ نظام	رشتۂ نظمِ معاشِ منِ مسکیں مختل
نیست حرفے بجز اینم کہ نیایم ہمہ روز	سوے درگاہِ تو اے خسروِ جمشید محل
گرچہ در خدمتِ خدّامِ تو دارم تقصیر	عذرِ تقصیر بود پیری و اسقام و علل
نیز من قولِ ہمایونِ تو دارم در دست	ہست در دستِ مرا قولِ تو دستورِ عمل

ان اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کو دکن میں رہتے تقریباً ایک قرن گذر چکے تھے یعنی قرن ابھی پورا نہیں ہوا تھا۔ قرن کی مدت کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ اس کی کم از کم مدت تیس برس کہی گئی ہے۔ پس اگر ہم یہاں قرن سے تیس سال مراد لیں، اور قربِ قرن سے ۲۷۔ ۲۸ سال، تو اس قصیدے کی تاریخ کے سلسلے میں کچھ قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اگر پہلے قصیدے کی مہم رائچور اور مدگل سے ۹۵۹ھ والی فتح کا قیاس کیا جائے، تو اس قصیدے کی تاریخِ نظم بھی بالکل اسی کے قریبی عہد میں مثلاً ۹۵۷ یا ۹۵۸ھ فرض کرنی پڑے گی۔ اس کے ساتھ یہ تو بہرحال فرض کرنا پڑے گا کہ یہ دونوں قصیدے یعنی جس میں مہم کا ذکر ہے اور جس میں دکن میں ایک قرن کے قیام کی طرف اشارہ ہے، ایک ہی زمانے میں نظم ہوئے تھے۔ ان تمام باتوں کے پیشِ نظر بدیعی کے ورودِ دکن کا زمانہ ۹۳۰ھ کے حدود میں قیاس کیا جاسکتا ہے۔

یہاں ہم ایک دشواری سے دوچار ہوتے ہیں۔ دولت شاہ، بدیعی سمرقندی نام کے ایک شاعر کو بایسنقر کے دربار سے منسلک قرار دیتا ہے[23]۔ عرفات عاشقین کے مولف نے صاف طور پر لکھا ہے کہ وہ مرزا سے متعلق تھا اور شاہ طہماسپ کے زمانے تک رہا ہے۔ وہ لکھتا ہے[24]:

> بدیعی سمرقندی از بقیہ شعرائے زمانِ میرزاست واز باریافتگانِ آں عرصہ گاہِ سخن،
> تا زمانِ شاہ طہماسپ باقی ماندہ۔ گویند بدیعی مزبور بملا زادہ سمرقندی مشہور بودہ۔

ظاہر ہے کہ جو بدیعی سمرقندی بایسنقر میرزا کے دربار سے منسلک تھا، وہ شاہ طہماسپ کے زمانے تک زندہ تھا۔ شاہ طہماسپ ۹۳۰ھ میں تخت نشین ہوا اور ۵۴ سال کی طویل حکومت کے بعد ۹۸۴ھ میں فوت ہوا۔ گویا بقول صاحبِ عرفات بدیعی ۹۳۰ھ۔ ۹۸۴ھ کے درمیان زندہ تھا اور وہ بایسنقر مرزا کے وقت میں بھی موجود تھا۔ خلاصۃ الاشعار کی طرح عرفات میں بھی اس کو ملا زادہ سمرقندی بتایا گیا ہے اور اس کے حالات کے ساتھ جو اشعار نقل کیے ہیں، ان میں سے چند خلاصۃ الاشعار میں بھی پائے جاتے ہیں۔ ان وجوہ کی بنا پر یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ خلاصۃ الاشعار کا بدیعی سمرقندی جس کے اشعار برہان نظام شاہ کی مدح میں ہیں وہی تھا، جو بایسنقر مرزا کے دور میں رہ چکا تھا؛ دوسری طرف بایسنقر مرزا ۸۳۷ھ[25] میں فوت ہوا۔ اس کے دور کے شاعر کا ۸۵۸ھ تک زندہ رہنا قرینِ قیاس نہیں معلوم ہوتا۔ علاوہ بریں اگر ۸۳۷ھ میں اُسے (بدیعی) ۲۰ سالہ جوان بھی سمجھ لیا جائے، تو اس کی پیدائش ۸۱۷ھ کے لگ بھگ قیاس کرنا پڑے گی۔ ایسی حالت میں ۹۵۷۔ ۹۵۸ھ میں برہان نظام شاہ کی مدح میں قصائد نظم کرتے وقت اس کی عمر

۱۴۰ سال کے قریب ہوگی، جو بالکل قرینِ قیاس نہیں۔ اسی باعث یہ بعید از قیاس ہے کہ برہان نظام شاہ کے دَور کا بدیعی سمرقندی، بایسنقر مرزا کا درباری رہ چکا ہو۔ پس ہمیں ماننا پڑے گا کہ بدیعی سمرقندی تخلص کے دو شاعر گذرے ہیں۔ ان میں سے ایک مولانازادہ بھی کہلاتا ہے۔ مؤلّف عرفات عاشقین کی دونوں کو ایک شاعر قرار دینے کی توجیہ دُور از کار ہے۔

بدیعی کے جو اشعار دوسرے قصیدے سے نقل ہوئے ہیں، ان سے واضح ہوتا ہے کہ اس وقت شاعر پیر ہو چکا تھا اور اس کی صحت ٹھیک نہیں رہتی تھی، اور وہ دربار میں حاضری سے معذور تھا۔ ان اشعار سے یہ بھی قیاس ہو سکتا ہے کہ پیری و ضعیفی کا عذر محض بہانہ ہو اور وہ کسی اور عذر کی بنا پر دربار میں حاضر نہیں ہوتا تھا۔ اس خیال کی ایک گونہ تائید پہلے قصیدے کے ان اشعار سے ہوتی ہے:[۲۶]

نشستہ اند پسِ پردۂ حجاب ہمہ	بہیچ کس ننمایند غیرِ من دیدار
نکردہ اند ببازار عرضِ جلوہ گری	کہ کس نبودہ خریدارِ شاں دریں بازار
رسید وقت کہ برراے عالم آرایت	بیک دو بیت کنم حالِ خویشتن اظہار
نیم بخدمتِ ہیچ آفریدہ مستظہر	مرا بخاکِ جنابِ تو باشد استظہار
بود دعاے وثناے تو کارِ من شب و روز	گماں مبر کہ دریں ملک ماندہ ام بیکار
بفکرِ مدحِ تو ام بالغدو و الآصال	بذکرِ خیرِ تو ام بالعشی و الابکار
سرم بسجدۂ درگاہت ار مشرف نیست	نہ از طریقِ عناد است ورسمِ استکبار
مرا بذاتِ ہمایونِ تست ایں نسبت	کہ بود اویسِ قرن را باحمدِ مختار
حدیثِ آں قرنی باپیمبرِ مدنی	ز اشتہار کہ دارد، نمی کنم اظہار

ایک قابلِ ذکر امر یہ ہے کہ شاعر بادشاہ سے اپنا تعلق وہی بتاتا ہے جو حضرت اویس قرنی کو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے تھا۔ چونکہ حضرت قرنی آپؐ کی خدمت میں باریاب نہیں ہوئے تھے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بدیعی بھی یہ قصیدہ لکھتے وقت دربار میں آنا جانا موقوف کر چکا تھا۔ بعض اشعار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بادشاہ کی خواہش تھی کہ وہ دربار میں حاضر ہو، مگر وہ معذرت ہی چاہتا رہا۔ لیکن اس عذر خواہی میں عناد یا کبر کو راہ نہ تھی۔ وہ دور سے بادشاہ کے ساتھ محبت و خلوص قائم رکھنا چاہتا تھا۔ ضمناً یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اگرچہ کتنے شعر کی رُو سے اس نے کسی شخص کی مدح نہیں کی، تو پھر اس کا بایسنقر

یا اس کے بیٹے کی مدح اور ان کے دربار سے وابستگی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔
بدیعی کے لامیہ قصیدے سے چند اور مفید باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ برہان نظام شاہ اور رام راج کے اچھے تعلقات کا پتہ تاریخوں سے چلتا ہے لیکن بدیعی کے قصیدے سے معلوم ہوتا ہے کہ برہان آخر الذکر پر حملے کا ارادہ پختہ کر چکا تھا۔ اس سلسلے کی تفصیل سطور بالا میں درج ہو چکی ہے۔

۲۔ ایران اور عرب کے لوگ برہان شاہ کے دربار میں آتے اور کسی نہ کسی طرح یہاں دولت جمع کرتے اور پھر اپنے وطن واپس چلے جاتے۔ بدیعی ان لوگوں کی اس حرکت سے نالاں تھا، چنانچہ دوسرے قصیدے میں کہتا ہے[۲۰]:

واجب العرض حدیثے است بنواب مرا — چوں مفصّل نتواں گفت، بگویم مجمل
طامعانِ عربستان و گدایانِ عجم — با دلِ پُر ہوس و جانِ پُر امید وامل
ناقہ حرص کشیدند بدیں صوب و لے — دُور از صوبِ صوابند بچندیں مرحل
لنگ لنگان و گدا باز رسیدند ہمہ — بیکے دست عصا و بیکے دست چکل
ظاہرا دعویِ تقویٰ و طہارت، امّا — باطن از آرزوی جیفۂ دنیا مزبل
چند روز ایں طرف آں طرف آیند و روند — گرد آرند زرے چند بصد مکر و حیل
آں قدر صبر نمایند کہ چوں غنچہ و گل — کیسہ و جیب پُر از زر شد و دامان دبغل
بر جمل حمل نمایند و رہِ خود گیرند — ہمہ جمعے کہ ندانند جمَل راز جمُل

برہان شاہ کی تبدیلِ مذہب کی بنا پر عرب و ایران کے شیعی حضرات کا بڑا سیلاب احمد نگر کی طرف امنڈ آیا تھا۔ بظاہر بدیعی نے انھیں نو واردوں کے لیے یہ اشعار نظم کیے ہیں۔ تاریخ فرشتہ میں ہے[۲۱]:

شاہ طاہر کی توجہ سے محبّانِ اہلِ بیت اطرافِ عالم سے نظام شاہی دولت خانے میں جمع ہو گئے۔ شاہی خزانے سے رقمِ کثیر عراق، خراسان، فارس حتیٰ گجرات اور آگرہ اس غرض سے بھیجی جانے لگی کہ شیعی مذہب احمد نگر کی طرف متوجہ ہوں۔ اس کے نتیجے میں چند ہی دنوں میں خلاصۂ روزگار اسمٰعیل صفوی جیسے ذی مرتبہ لوگ — خواجہ معین صاعدی کے ہمراہ جو مدتوں شیراز کے حاکم رہ چکے تھے، گجرات تشریف لائے،

برہان شاہ کی طرف سے بارہ ہزار ہُون ان کے سفر خرچ کے لیے احمد آباد گجرات بھیجا گیا؛ پھر وہ احمد نگر آئے۔ وہیں سے شاہ حسن انجو بھی آئے تھے۔ اسی طرح شاہ طاہر کے بھائی شاہ جعفر، ملّا شاہ محمد نیشاپوری، ملّا علی گل استرآبادی، ملّا رستم جرجانی، ملّا علی مازندرانی، ایوب ابوالبرکہ، ملّا عزیز اللہ گیلانی، ملا محمد امامی استرآبادی اور دوسرے فضلا برہان نظام شاہ کے دربار میں باریاب ہوئے۔ سید حسن مدنی جو مدینۂ منورہ کے بزرگوں میں تھے، شاہ کی دامادی کے شرف سے مشرف ہوئے۔ اس کے علاوہ رقم کثیر کربلا و نجف اشرف زوار و مستحقین میں تقسیم کرنے کی غرض سے بھیجی گئی۔

ان باتوں کے لیے بدکیعی کے کلام سے اور کچھ اطلاعات نہیں ملتیں، اور غالباً ان کی اس سے توقع بھی بے محل ہوگی۔ البتہ اس کے قصاید بعض خصوصیات کے باعث قابلِ توجہ ہیں:

۱۔ پہلا اور دوسرا قصیدہ بہاریہ ہیں۔ دونوں کی تشبیب کے چند منتخب اشعار ملاحظہ ہوں:

رسید باز نسیمِ حیات بخشِ بہار — کہ سرو را روش و غنچہ را دہد گفتار
فضاے باغ ز انوارِ مہر مستغنی است — چرا کہ شاخِ شگوفہ است مطلع الانوار
ز سبزہ رُستہ براطرافِ جوے فصلِ ربیع — شدہ ز آئینۂ آب برطرف زنگار
سزد کہ برسرِ گل سایہ گسترند طیور — کہ دارد اُو سرِ تاجِ نگیں سلیماں وار
بکش بطرفِ چمن ہمچو گل سراچۂ عیش — سپیدہ دم کہ زند ابر خیمہ در گلزار
بعیش کوش کہ استاد کارگاہِ چمن — زغنچہ بر درِ رنج و عنا زدہ مسمار
زیُمنِ تربیتِ بادِ رُوح بخشِ ربیع — برقص آمدہ در باغ صورتِ دیوار
ز زعفران دہنِ غنچہ ہیچ خالی نیست — عجب نباشد اگر خندہ می کند بسیار
ز مہر بر سرِ بلبل فگندہ گل سایہ — زلطف بر دلِ قمری نہادہ دستِ چنار
عروسِ غنچہ کہ بود از مخدّراتِ چمن — زہمنشینیِ گل گشت شاہدِ بازار
خوش آں کسے کہ زمستی بساحتِ بُستاں — زخویش بے خبر افتد چو سایۂ اشجار

گرد جا یوسفِ خورشید چو در مصرِ حمل — شد زلیخاے جہاں باز جواں چوں اوّل

می نہد لالہ پئے بزمِ حریفانِ چمن ‏ پارہ پارہ جگرِ خویشتن اندر منقل
شد دبستانِ چمن و شاخِ گُل آں طفل کہ ہست ‏ مصحفش گہ بسرِ دست و گہی زیرِ بغل
برسرِ سرو و گل از غایتِ مستی امروز ‏ ہست مرغانِ چمن را ہمہ آہنگِ جلل
شاہدانِ چمن از باد بر قصند ازاں ‏ گلبن از غنچہ فگندہ است بگردن منقل
طرۂ سنبلِ شوریدہ پریشاں ز صباست ‏ شانہ را یک سرِ مو نیست در آنجا مدخل
عزمِ گلگشتِ چمن کن کہ ز تاثیرِ بہار ‏ خاک آنجا چو عبیر است و گلش چوں صندل

۲۔ اس کے قصائد قدما کی زمین میں ہیں۔ پہلا قصیدہ رائیہ ہے، دوسرا لامیہ ہے، انوری اور عرفی کے قصیدے اسی زمین میں ہیں، سودا اور محسن کاکوروی نے اردو میں بھی اسی بحر و قافیے کے ساتھ قصیدے کہے ہیں۔ تیسرا قصیدہ بھی رائیہ ہے۔ اس کی بحر متقارب مثمن سالم ہے۔ یہی بحر اگر مسدس ہوتی تو مثنوی کی بحر ہوتی۔ شاہنامہ بحرِ متقارب مسدس میں ہے۔ یہ بڑی رواں بحر ہے اور غالباً بحر ہی کی وجہ سے آخری قصیدے کی روانی اور زور قابلِ توجہ ہے۔

۳۔ بدیعی کے قصائد میں تشبیہ اور تخییل کے دلچسپ نمونے مل جاتے ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:
اس بیت میں آتشِ گل کی تشبیہ آتشِ جہنم سے دی ہے، جس کے خوف سے بلبل پناہ مانگتے ہوئے آیۂ کریمہ کا ورد کرتے ہیں۔

ز تابِ آتشِ گل عندلیب می خواند ‏ زماں زماں، وَقِنَا رَبَّنَا عَذَابَ النَّار

اس بیت میں غنچہ کی تشبیہ مسمار سے بہت شاعرانہ ہے:

بعیش کوش کہ استادِ کارگاہِ چمن ‏ ز غنچہ بر درِ رنج و عنا زدہ مسمار

یہ دونوں بیت بدیع تشبیہ اور تخییل کے دلکش نمونے ہیں۔ شاعر کہتا ہے کہ چمن نے بلبل کو آگ میں پھینکنا چاہا، تو درخت کو منجنیق بنایا اور اس کے ذریعے سے بلبل کو آگ میں پھینک دیا۔ مگر اس کا آگ میں پڑنا تھا کہ آگ گلستان بن گئی؛ گویا اس کے لیے وہی معجزہ ہوا جو حضرت ابراہیم کے لیے ہوا تھا:

چمن چو آتشِ گل بہرِ عندلیب افروخت ‏ ز منجنیق درختش صبا فگند بنار
ولیک آتشِ گل بہرِ او گلستان گشت ‏ چنانکہ نار برائے خلیل شد گلنار

اسی طرح خورشید کو یوسف سے اور برجِ حمل کو مصر سے اور فصلِ ربیع کی وجہ سے دنیا کو زلیخا سے تشبیہ دی ہے:

کرد جا یوسفِ خورشید چو در مصرِ حمل ‏ ‏ ‏ ‏ شد زلیخائے جہاں باز جواں چوں اوّل

لالہ اپنی شکل اور رنگ کی وجہ سے منقل ہے جس میں اس کے جگر پارے جل رہے ہیں:

می نہد لالہ پئے بزمِ حریفانِ چمن ‏ ‏ ‏ ‏ پارہ پارہ جگرِ خویشتن اندر منقل

یہ بیت دلکش تشبیہ و تخییل کا اچھا نمونہ ہے۔ چمن دبستان ہے، شاخِ گل طفلِ دبستان ہے، پھول مصحف ہے، جو کبھی ہاتھ کے اوپر (یعنی شاخ کے اوپر) اور کبھی بازو میں ہے۔

شد دبستان چمن و شاخِ گل آں طفل کہ ہست
مصحفش گہ بہ برِ دست و گہی زیرِ بغل

ہوا کے چلنے سے پھول کھلتا ہے۔ اس کو شاعر نئے انداز سے بیان کرتا ہے۔ صبا گل کی پابوسی کے لیے چمن میں آتی ہے۔ اسی وجہ سے پھول خلوت خانے سے نکل کر صفۂ بار پر جلوہ افروز ہوتا ہے:

صبا چو از پئے پابوسِ گل بباغ آید ‏ ‏ ‏ ‏ گل از سراچۂ خلوت رود بصفۂ بار

زبانِ سوسن کی بیزبانی کی شاعرانہ توجیہ قابلِ توجہ ہے:

ز بسکہ مدحتِ گل کردہ است وصفِ چمن ‏ ‏ ‏ ‏ زبانِ سوسنِ آزاد رفتہ است از کار

بلبل کی چاک دامانی کا انداز ملاحظہ ہو:

ز بیوفائیِ گل کرد خرقہ بلبلِ مست ‏ ‏ ‏ ‏ بزخمِ ناخنِ غم پارہ پارہ بر تنِ زار
چناں شدہ است کہ ہرگز بہم نمی آید ‏ ‏ ‏ ‏ ہزار بار اگر دوزیش بسوزنِ خار

۴۔ بدیعی کی گریز بھی دلچسپ ہے۔ ملاحظہ ہو:

ہمیشہ خسروِ گل از خزانۂ غنچہ ‏ ‏ ‏ ‏ نہادہ بر سرِ ہم مبلغے زر و دینار
کہ گر نسیم سعادت بسوے او بوزد ‏ ‏ ‏ ‏ بزیرِ مقدمِ شاہِ جہاں کند ایثار
شہنشہے کہ ز یمنِ نسیمِ معدلتش ‏ ‏ ‏ ‏ بگُل نمی رسد از خار در چمن آزار

دوسرے قصیدہ میں لکھتا ہے:

خبرے می دہد از مقدمِ سلطانِ بہار ‏ ‏ ‏ ‏ آتش افروختنِ لالہ بر اطرافِ جبل

صحنِ گلشن اگر از ساحتِ خُلد است مثال — خُلد از بزم گہِ شاہِ جہان است مثل
خسروِ تاج دہِ باج ستاں شاہِ نظام — آنکہ دارد نسق و نظم از و دین و دوَل

تیسرے قصیدے کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

منم لااُبالی و رندِ قلندر — نہ خواہانِ جنّت، نہ جویاے کوثر
زکف دادہ سررشتۂ نیکنامی — بداں زلفِ مشکین و بُوے معنبر
نشستہ بکنجے در اندیشۂ تو — گہے سر بزانو، گہے دست بر سر
زمنصوبہاے سپہرِ مشعبد — مرا مہرۂ بخت دائم بششدر
نہ راہِ رہائی، نہ رُوے خلاصی — مبادا کسے ہمچو من زار و مضطر
بسوزد جہانے زسوزِ دلِ من — نریزد بدو آب اگر دیدۂ تر
زسوداے زنجیرِ زلفِ تو کارم — بسر حدِّ دیوانگی گشتہ منجر
در آئینۂ خاطرم بے رخِ تو — نشد صورتِ عیش ہرگز مصوّر
چرا خوں نگریم کہ عمرِ گرامی — بدردِ جدائی گذشتست اکثر
من ایں حال اگر عرضہ دارم عجب نیست — بنزدِ شہِ عادلِ دادگستر

۵- تیسرے قصیدے کے مدحیہ اشعار میں قدرتِ شاعرانہ صرف کی گئی ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

زند بختِ تو طعنہ بر تختِ طغرل — کند مُلکِ تو خندہ بر مُلکِ سنجر
بنزدِ تو باد است ملکِ سلیماں — بہ پیشِ تو خاک است ملکِ سکندر
شد از بادِ تیغت دلِ گرمِ دشمن — بداں ساں کہ در آب اندازی مجمر
قضا سطرے از دفترِ جرأتِ تو — نوشتہ بلوحِ جبینِ غضنفر
شود غرقۂ بحرِ فتن کشتیِ ملک — نباشد گرش سنگِ عدلِ تو لنگر
بدورانِ عدلِ تو بازِ شکاری — بلرزد بآوازِ بالِ کبوتر
مشوّش نشد ہیچ خاطر بعہدت — مگر طرّۂ دلبرانِ سمن بر
بود خرگہِ خرج فانوسِ بزمت — در و شمع افروختہ مہرِ انور
پَےِ عُود سوزی ببزمِ تو گردوں — ز اخترِ پُر از اخگر آمد چو مجمر

تن خصم در دست و پائے سمندت	غبارے بود ہمرہِ بادِ صرصر
گرفتہ ز چشمِ بد اندیشِ گردوں	خواتینِ ملکِ ترا زیرِ چادر
زبس تلخ کامست دشمن دریں عہد	دہد زہر در کامِ او طعمِ شکر

بدکیعی نے غزلیں بھی لکھی تھیں، مگر غزلوں کے بہت تھوڑے نمونے باقی ہیں۔ چھ مکمل غزلیں خلاصۃ الاشعار میں اور ایک غزل مخزن الغرائب میں ملتی ہے۔ کچھ متفرق اشعار اور تذکروں میں بھی نقل ہیں۔ اگرچہ غزلوں میں فارسی غزل کی روایت کی پیروی ملتی ہے، لیکن چند معمولی تشبیہوں کے علاوہ اس کی غزلوں میں کوئی خاص کیف نہیں۔ غزلیں عموماً مختصر ہیں؛ ۶ بیت سے زیادہ کی نہیں۔ خلاصۃ الاشعار کا مؤلف تقی کاشی خود بڑا ذی علم اور سخن فہم تذکرہ نویس سمجھا جاتا ہے۔ لیکن بدکیعی کی غزلوں کے جو نمونے اس نے دیے ہیں، اس سے کسی طرح اس کے حسنِ انتخاب کی داد نہیں دی جا سکتی۔ اس کی نقل کی ہوئی سب غزلیں پھیکی، سپاٹ اور بے کیف ہیں۔ ظاہر ہے کہ تقی کو شاعر کے حالات نہیں ملے تھے، اس بنا پر اس کا بھی امکان ہے کہ اس کے سامنے بدکیعی کا زیادہ کلام نہ رہا ہو اور اسے انتخاب کا زیادہ موقع نہ ملا ہو۔ جتنے شعر بھی مل سکے، وہ اس نے خلاصۃ الاشعار میں قلم بند کر لیے۔ بہر حال اشعارِ موجودہ کی بنا پر بدکیعی اچھا غزل گو ثابت نہیں ہوتا۔ ذیل میں اس کی غزلوں کے نمونے درج کیے جاتے ہیں[۳]:

بیوفائی، بوفائے تو کہ از من دور است	من سگِ کوے توام سگ بوفا مشہور است
گرچہ غم موجبِ ویرانیِ دلہاست ولے	دلِ ویرانِ من از گنجِ غمت معمور است
آنچہ بر صفحۂ شمشیرِ تو جوہر خوانند	رقمِ قتلِ منِ غمزدۂ مہجور است
بر سرِ من ز قدرت سایۂ لطفے افتاد	طینتِ جوہرِ پاکِ تو مگر از نور است
ہر کرا نیست بدکیعی خبر از عالمِ عشق	گر کند عیبِ من بی سروپا معذور است

من از حبیب جدا، دل ز من جدا افتاد	غریب تفرقۂ در میانِ ما افتاد
دلِ ضعیفِ من از پا فتادہ دست از کار	ببیں کہ در غمِ عشقت مرا چہا افتاد
ہمیشہ دل ز بلاے فراق در الم است	چہ روز بود کہ مسکیں دریں بلا افتاد

کند نثارِ تو چوں روزِ وصل جوہرِ اشک — بشامِ ہجرِ تو زاں از نظر مرا افتاد
جدا ز گلشنِ وصلت بدیعی بیدل — چو عندلیبِ خزاں دیدہ از نوا افتاد ۳۱

گہ دل برد بعشوہ و گہ قصدِ جاں کند — شوخے کہ ہرچہ خاطرِ او خواہد، آں کند
گر شد زمانِ حسنِ تو آخر، ولے خطت — آں می کند کہ فتنۂ آخر زماں کند
چو عندلیب مرغِ دلِ من دریں چمن — ہر جا نشیند، از غمِ آں گل فغاں کند
اوّل کسے کہ سینہ سپر می کند، منم — ہر گہ کہ یار دست بہ تیر و کماں کند
یک دم نشیں کہ پیشِ تو خالی کنم دلے — زاں پیشتر کہ عشقِ تو ام ناتواں کند
غم نامۂ نوشتہ بدیعی بخونِ دل — تا سوے او کبوترِ جاں را رواں کند ۳۲

بہست از گلِ سوری اگرچہ پیرہنش — نمی رسد کہ بگویم می رسد ۳۳
عبیر اگرچہ خوش است اے صبا ولے ہرگز — نمی رسد بلطافت بگردِ پیرہنش
اگر بہ میم کند نسبتِ دہانش را — بہ تنگ آید از ایں حرف غنچۂ دہنش
کشیدم از دلِ سوزاں شرارِ شعلۂ آہ — ولے چہ سود کہ روشن نگشت حالِ منش
نگفت با تو بدیعی بحالِ خود چیزے — چرا کہ پیشِ تو نبود خبر ز خویشتنش ۳۴

دامست خطِ مشکیں گردِ گلِ رخسارش — دلہاے اسیر انست مرغانِ گرفتارش
خورشید صفت صبحے کز خانہ بروں آید — آتش بجہاں افتد از پرتوِ رخسارش
بسیار دگر عاشق انداخت نظر سُویت — باید کہ میندازی از چشمِ سبکسارش
آں شوخِ پری چہرہ عمر است مرا، لیکن — عمرے است کہ می میرم از حسرتِ دیدارش
اے کاش زنی خنجر بر سینہ بدیعی را — تا بر تو شود ظاہر حالِ دلِ افگارش ۳۵

ترا اے گل، چو خنداں صبحدم در بوستاں دیدم — ز شبنم غنچہہا را آبِ حسرت در دہاں دیدم

دلم در صورتِ جاں جلوہ گری می خواست جاناں را   باں صورت کہ دل می خواست او را آنچناں دیدم
سمندِ شوقِ او بے اختیارم می برد ہر سُو   شد از دستم عناں روزے کہ آں شاہِ جہاں دیدم
نشاں می جستم از جسمِ ضعیفِ خویش در کُویش   بنزدیکِ سگش افتادہ مشتے استخواں دیدم
نبود از من نشان آنجا بدیعی در جہاں ہرگز   ولے آخر بہ ..... بر او از خود نشاں دیدم[۳۶]

حسبِ ذیل مرتبع غزل مخزن الغرائب میں ملتی ہے:[۳۷]

اے ز استغنائے حسنت .....[۳۸] خراب   دیدہ پُر نم، سینہ پُر غم، جاں در آتش، دل کباب
در شبستانِ دلم حسنِ تو پرتو افگن است   گل خجل، مہ منفعل، لالہ نہاں، خُور در نقاب
دی کہ در کُویش بسر بُردم عجب ہنگامہ بود   ابر گریاں، برق خنداں، من خروشاں، اُو بخواب
جُرعۂ ایں بادہ کے بخشند زاہد را کہ ہست   سینہ خالی، دل تہی، سرمایہ کم، خوں خود حباب
ہست در بزمِ بدیعی با خیالش آشنا   نشۂ غم، ساغرِ الم، ساقی بلائے، خونِ ناب

مخزن الغرائب ہی میں یہ متفرق ابیات بھی درج ہیں:[۳۹]

سروِ من روزے کہ با شمشاد و گل یکجا نشست   یک سر و گردن ز خوبی بر ہمہ بالا نشست
زلفِ اُو چوں بیتِ عالی جائے در جانہا گرفت   تیرِ او چوں مصرعۂ برجستہ بر دلہا نشست

ز شوقِ وصلِ تو بر لب رسیدہ جانے ہست   وصیتے است و جانا مرا زبانے ہست

خاموش کایں نمک کہ ترا در تکلم است   ترسم کہ بر جراحتِ دلہا اثر کند

۶۔ یہ چند ابیات بعض دوسرے تذکروں میں ہیں:

شبے در خواب اُو را با رقیباں در سخن دیدم   نہ بیند ہیچ کس در خواب یا رب آنچہ من دیدم[۴۰]
..... آفتابِ طلعتِ او ماہرویاں را   ز حسرت سوختم ہر گل کہ بے او در چمن دیدم[۴۱]

چشمِ تو بیدار سازِ فتنۂ مست است   زلفِ تو ہندوے آفتاب پرست است[۴۲]

گل گل چو رنگِ عارضِ اُو از شراب کرد
ہر گل از آں معارضہ با آفتاب کرد[۴۲]

اگرچہ اس مختصر خاکے سے بدیعی کی زندگی پر پوری طرح روشنی نہیں ڈالی جاسکی ہے، لیکن پیشِ نظر مواد کی بنیاد پر اس سے زیادہ کا امکان نہیں ہے۔ ممکن ہے آیندہ کبھی اس سے متعلق مفصل تر گفتگو کا موقع نکل آئے۔

حواشی

۱- بہمنی سلطنت کی بنیاد ۷۴۸ھ میں پڑی (فرشتہ ۱: ۲۷۷)، اگرچہ اس خاندان کا آخری نام نہاد بادشاہ شاہ کلیم اللہ بہمنی ۹۳۴ھ میں فوت ہوا، لیکن درحقیقت محمود شاہ بہمنی (م: ۹۲۴ھ) کے دورِ حکومت میں اس خاندان کا شیرازہ درہم برہم ہو گیا تھا، اور مختلف صوبے داروں نے اپنی خود مختار حکومتیں قائم کرلی تھیں۔ ۸۹۵ھ یا ۸۹۰ھ میں یوسف عادل شاہ نے بیجاپور میں (فرشتہ ۲: ۴)، ۸۹۵ھ میں احمد نظام شاہ نے جُنیر میں (فرشتہ ۲: ۹۶)، ۸۹۸ھ میں قلی قطب شاہ نے گولکنڈہ میں (فرشتہ ۲: ۱۶۸)، اور ۸۹۷ھ میں قاسم برید نے بیدر میں بریدشاہی حکومت قائم کرلی (فرشتہ ۱: ۳۶۷)

۲- برہان مآثر: ۲۲۶

۳- ایضاً: ۲۳۴

۴- فرشتہ نے فیضِ جاوید، سے تاریخِ جلوس نکالی ہے (۲: ۱۰۲)

۵- پانچ بیت کا ایک قطعہ ہے جس میں تین بادشاہ یعنی محمود شاہ گجراتی، سلیم شاہ سوری اور برہان نظام شاہ بحری کے ایک ہی سال یعنی ۹۶۱ھ میں وفات پانے کا ذکر ہے۔ اس کے ناظم کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض جگہ اس کو قاسم کاہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن فرشتہ نے اسے اپنے باپ ہندو شاہ کی ملک بتایا ہے۔

۶- دیکھیے فرشتہ (۲: ۱۰۴) مگر برہان مآثر (ص ۲۵۴) میں شاہِ مذکور کے ایرانی بندرگاہ جیرون سے نکلنے کی تاریخ ۹۲۶ھ درج ہے۔

۷- فرشتہ، ۲: ۱۰۹

۸- فرشتہ (۲: ۳۲) میں ہے: برہان نظام شاہ بحری برآں ارادہ مطلع گشتہ یکی از مقربان راتزدرام راج

فرستاد ... و چناں مقرر شد کہ در حوالیِ رایچور ملاقات کردہ آنچہ صلاحِ وقت باشد بعمل آورند۔ پس درسنۂ تسع و خمسین و تسع مأتہ رام راج با سپاہِ بسیار متوجہ رایچور گشت۔

۹۔ ورق ۳۵۴ ا - ۳۵۶ ا

۱۰۔ ص ۵۸

۱۱۔ رک : برہان مآثر : ۲۱۳ ؛ فرشتہ ، ۲ : ۹۷ ؛ احمد نگر دولت آباد اور جنیر کے بیچوں بیچ واقع ہے ؛ دیکھیے ؛ برہان مآثر : ۲۱۳۔ بنابریں زمینِ احمد نگر را کہ از جہتِ مسافت وسطِ حقیقی جنیر و دولت آباد است ؛ نیز رک : فرشتہ ، ۲ : ۹۷

۱۲۔ خلاصۃ الاشعار ، ورق ۲۵۴ ا

۱۳۔ ایضاً ، ورق ۳۵۴ ب

۱۴۔ ایضاً ، ورق ۳۵۵ ا

۱۵۔ مثلاً دیکھیے برہان مآثر : ۸۰ ، ۸۱ ، ۱۵۷

۱۶۔ فرشتہ ، ۲ : ۳۲

۱۷۔ یہ دونوں قلعے بیجاپور کے جنوب میں واقع تھے۔ یہاں پہنچنے کا راستہ سوائے عادلشاہی سلطنت سے گذرنے کے اور کوئی نہیں ہو سکتا تھا۔ اب رائچور ، میسور پردیش کا ایک ضلع ہے۔

۱۸۔ برہان مآثر ص ۲۶۴ میں ایک دوسری تاریخ "یکی ز اوّل ماہ جمادی الآخر" ملتی ہے ؛ اول ماہ جمادی الآخر کے اعداد میں سے ایک کم کرنے سے تاریخ ۹۷۲ھ نکل آتی ہے۔

۱۹۔ تاریخ فرشتہ : ۲ : ۱۰۹

۲۰۔ ایضاً ، ۲ : ۱۰۴

۲۱۔ خلاصۃ الاشعار ورق ۳۵۵ ا

۲۲۔ یہ لفظ پڑھا نہیں جا سکا۔

۲۳۔ طبع تہران : ۴۶۴

۲۴۔ نسخۂ بانکی پور۔

۲۵۔ شعرِ فارسی در عہدِ شاہرخ : ۳۹

۲۶۔ خلاصۃ الاشعار: ۲۵۴ ب۔

۲۷۔ ایضاً، ورق ۲۵۵

۲۸۔ تاریخ فرشتہ، ۲: ۱۱۶

۲۹۔ خلاصۃ الاشعار: ورق ۲۵۵ ا

۳۰۔ ایضاً ورق ۲۵۵ ب۔ اس غزل کا مطلع تذکروں میں ملتا ہے۔

۳۱۔ ورق ۲۵۶ ا

۳۲۔ ایضاً۔

۳۳۔ یہ لفظ پڑھا نہیں گیا۔

۳۴۔ ورق ۲۵۶ ا

۳۵۔ خلاصۃ الاشعار: ورق ۲۵۶ ا

۳۶۔ ایضاً

۳۷۔ نسخۂ حبیب گنج: ورق ۵۴۔۵۵

۳۸۔ دراصل بیاض

۳۹۔ ورق ۵۵

۴۰۔ یہ بیت عرفات عاشقین، ریاض الشعرا، مخزن الغرائب اور شمع انجمن میں ہے۔

۴۱۔ یہ بیت صرف عرفات میں ملی۔ پہلا لفظ نہیں پڑھا جا سکا۔

۴۲۔ شمعِ انجمن۔

۴۳۔ عرفات اور ریاض الشعرا۔

فنون اور ترکۂ اسلام

از

محمد عبدالرحمٰن چغتائی

لاہور

عبدالرحمٰن چغتائی

فنون اور ترکۂ اسلام

اسلام میں فنون کا درجہ مذہبی تقدس نہ تھا، پرستش نہ تھی۔ اس کا ارتقا رنگوں اور خطوں ہی تک محدود نہ تھا۔ اس کے سامنے حصولِ مقصد کے لیے غیر محدود وسعتیں تھیں۔ اسے حیاتِ انسانی کی عالمگیر خدمت انجام دینا تھی، جو بنیادی طور پر اسے ودیعت کی گئی تھی۔ قبلِ اسلام خصوصیت سے حضرت مسیح علیہ السلام اور پیغمبر اسلام صلعم کے درمیان کا زمانہ ایسا تھا، جب کہ اخلاقی طور پر دنیا کی ہر قوم انحطاط کا شکار ہو چکی تھی۔ یہ دنیا محض خدا کی یاد ہی سے بیگانہ نہیں ہوئی تھی، بلکہ اس کے اندر فن آرٹ، شعریت کچھ بھی باقی نہ رہا؛ یہ حقیقت میں جنسی لذتوں اور جذبات کو برانگیختہ کرنے کا ذریعہ بن چکا تھا۔ اسلام نے ان جذبات کو حکماً ممنوع اور حرام قرار دے کر ان فنون کو ہمیشہ کے لیے مذہب سے الگ کر دیا۔ اور یہ حکم اسلام کا پہلا ترکہ ہے، جو دنیا کے فنون اور دنیا کی ہر قوم کے لیے ایک سنگِ میل ہے۔

اسلام نے قوم کو ایک کردار اور اقتدار بخشا تھا۔ اسلام دیکھتے دیکھتے مشرق و مغرب میں پھیلتا چلا گیا۔ وہ جہاں بھی گیا اُس نے ان آثار و نقوش کو لوگوں کے دلوں پر کچھ اس طرح ثبت کر دیا کہ کوئی قوم اور ملک ان کو قبول کیے بغیر نہ رہ سکا۔ حیاتِ انسانی میں تنوع اور ایک شان آگئی اور پھر اس شان اور تنوع کے ساتھ کردار کی انفرادی خصوصیات بھی ابھر آئیں اور ہر کس و ناکس کو اپنے آپ کو سمجھنے کے لیے نظر اور صلاحیتیں عطا ہوئیں۔ غلاموں کو آقاؤں کے دوش بدوش کھڑا ہونے کی جرأت نصیب ہوئی۔ مجلسیں قائم ہونے لگیں، گھر گھر علم و فن کا چرچا ہونے لگا اور اسلام عربستان کے صحراؤں سے نکل کر فلسطین، شام

فارس، ایران اور ہند کے ساحلوں تک پہنچ گیا۔

وہ لوگ جنھیں اسلام قبول کرنے کی سعادت نصیب ہوئی تھی، آسمان سے نازل نہیں ہوئے تھے، بلکہ ہماری ہی طرح کے گوشت پوست کے انسان صرف روحانی طور پر بدل گئے تھے۔ انھوں نے کردار کی خصوصیات سے اپنے عقائد اور اعتماد کو نئے قالب اور نئی روح میں ڈھال لیا تھا۔ وہ اپنے خالق کی نمائندگی میں زندگی کا نئے نئے زاویوں سے مطالعہ کرنے لگے، جیسے یہ زمین، یہ آسمان، یہ مشرق و مغرب اُن کے اپنے ہیں، اور انھیں قدرت کے سربستہ رازوں کو، ان پُراسرار قوتوں کو سمجھنا اور سمجھانا ہے، جن سے انسان کی سلامتی وابستہ ہے۔ ان اسلام پر ایمان لانے والوں میں بڑے بڑے صنّاع، سنگ تراش، اور فن کار سبھی قسم کے لوگ موجود تھے، جو ایک ہی مقصد کے زیرِ اثر ایک مرکز پر جمع ہو گئے تھے۔ اب ان کی نگاہیں پہلے سے کہیں زیادہ روشن، جذبات بلند اور تازہ دم تھے۔ ان میں رنگوں اور خطوں کا احساس وراثتاً زندہ تھا۔ بے شک اب بُت پرستی سے اُنھیں نفرت ہو گئی تھی۔ لیکن ایک انقلاب اٹھ رہا تھا، شعور نے نئی نشو و نما پائی تھی، اخلاقی اصلاح قابلِ رشک حد تک پہونچ گئی تھی، کردار نمایاں تھا، دل اور روح ہر بوجھ سے آزاد ہو گئے تھے، گویا زندگی کے ہر شعبے میں بیداری ہی بیداری تھی۔ کتابِ حکمت جس سے انھوں نے ہدایت پائی تھی اور اقتدار حاصل کیا تھا، اس کے اصول اور احکام ان کے روئیں روئیں میں بس گئے تھے۔ وہ اس پر سختی سے عمل پیرا ہو گئے۔ لیکن ان کی مخفی فنّی صلاحیتیں بھی اظہار کی متقاضی تھیں۔ جب انھیں کوئی دوسرا رستہ نظر نہ آیا، تو وہ تقدس کے جذبے سے مجبور ہو کر کلامِ الٰہی کو منقش اور زرفشاں کرنے پر تُل پڑے۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے انھوں نے ایک نئی طرزِ نگارش کی بنیاد ڈالی، جو دنیا بھر کے فنون میں اپنی نوعیت کے اعتبار سے آج بھی نئی اور اپنی انفرادیت کے باعث ہنوز زندہ و تابندہ ہے۔ یہ طرزِ نگارش منقش لوحوں اور زرفشانی کا آرٹ ساتویں صدی عیسوی ہی سے اسلام میں رواج پا گیا تھا۔ اور ان آرٹسٹوں کے نام بھی ملتے ہیں جنھوں نے اس کی ابتدا کی تھی۔ اور وہ اپنے وقت کے استاد مانے جاتے ہیں۔ نقاشانہ تلمیع (ILLUMINATION) اور اقلیدسی شکلیں، دنیا کے فنون میں اسلام کا یہ ایسا بیش قیمت ورثہ ہیں، جسے دنیا نہ تو فراموش کر سکی اور نہ اس کے پاس اس کا جواب ہے۔ یہ وہ صنعت اور آرٹ ہے جس سے دنیا بھر کی کتابیں حسین و جمیل نظر آتی ہیں۔ اس کے علاوہ

کاغذ پر تصویر کشی کا رواج بھی اسلام سے ہوا۔ مرقعوں اور تصویر دار کتابوں سے تصنیف و تالیف میں مسلمانوں نے ایک ایسی طرح ڈالی کہ صدیوں بعد عیسائی آرٹسٹوں نے بھی اس آرٹ کو اپنایا اور اس پر بحیثیت باقاعدہ فن کے توجہ دی اور مقدس انجیل کو قرآن پاک کی طرح منقش اور زر افشاں کرنا شروع کر دیا۔ بے شک انھوں نے بہت ترقی کی، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کی تلمیع اور مقدس انجیل کے بہترین نسخے آج بھی ایرانی اور ترکی مرقعوں کے سامنے رکھے جائیں، تو فنی نقطۂ نگاہ اور معیار سے وہ پست ٹھہرتے ہیں اور ان میں کوئی انفرادیت نظر نہیں آتی۔ اصل، بہر حال اصل ہے اور نقل، نقل۔

اسلام میں جب فنِ تعمیر نے فروغ حاصل کیا اور مسلمانوں نے اس کی اہمیت کو سمجھا، تو مسجدوں کے گنبد، کھلے کھلے صحن اور مینار نمودار ہوئے جو بنانے والوں کی آرزوؤں کی طرح فضا میں بلند ہو کر فلک کو بوسہ دینا چاہتے تھے۔ ان کا رشتہ آسمانوں سے جا ملتا تھا۔ آرٹسٹوں اور صناعوں نے ان کی دیواروں اور چھتوں پر مختلف اقلیدسی نقوش بنائے۔ یہ اقلیدسی شکلیں قسم قسم کے پھول پتوں سمیت، ان کے اظہارِ خیال کا ذریعہ بن گئیں۔ پھر وہی پھول پتے نئی طرزِ نگارش میں ڈھل کر ان کے لبادوں، عماموں اور قالینوں پر، اور اسی طرح چینی کے برتنوں پر نظر آنے لگے۔ جسے آج جذبۂ تزئین (DECORATIVE MOOD) سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ دنیا بھر کے فن کا بنیادی پتھر یہی پھول پتے اور اقلیدسی نقوش ہیں۔

اسلام سے قبل کی جن تہذیبوں نے اپنی فنی یادگاریں چھوڑی ہیں اور جہاں تک ان کا تعلق آرٹ کے مقصد سے ہے، اُن میں عریانی اور لباس کی کمی کثرت سے پائی جاتی ہے۔ مگر ظہورِ اسلام کے ساتھ دنیا کو جہاں اور برکات حاصل ہوئیں، وہیں یہ نعمت بھی حاصل ہوئی کہ اسلام نے انسان کو اپنا ستر ڈھانپنے کی زبردست تلقین کی اور لباس کی اہمیت کا احساس اس شدت سے دیا کہ ہم آج اسے کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کر سکتے، حالانکہ آرٹ کے ایک مبصّر نے یونان کی عریانی سے متاثر ہو کر کہا ہے کہ عریانی تہذیب کا پہلا کرشمہ ہے۔ عالمگیر عریانی اور ننگے پن کی روک تھام کے بعد اسلام کا دوسرا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مذہبی طور پر دنیا کو سب سے پہلے حرام اور حلال کا سبق پڑھایا اور اس بات کا احساس دلایا کہ کھانے

پینے، چلنے پھرنے، اور دیکھنے سننے پر بھی حرام اور حلال کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اسلام نے حرام اور حلال کو یہاں تک اہمیت دی کہ فنی طور پر اس نے انسانی اخلاق کو سدھارنے کے لیے تصویروں کے بنانے میں بھی حرام اور حلال کی تمیز پیدا کر دی۔ اس لیے اس عبوری دور میں مسلمانوں نے نہ تو تصویر کشی کی طرف توجہ کی، نہ کوئی ایسی راہ تلاش کی کہ ان کی مصوری مندر اور کلیسا کی نذر ہو جاتی، حالانکہ اسلام قبول کرنے والوں میں ہر مذہب و ملت کے لوگ موجود تھے۔ اور ان میں آرٹسٹ بھی تھے، صناع بھی تھے۔ لیکن اسلام کی برکات اور فضیلت کا تقاضا تھا کہ وہ مستعدی سے اس کی تعلیم پر عمل پیرا ہوتے اور اس اختلاط سے بچے رہتے جس نے بڑی بڑی پرانی تہذیبوں کا خاتمہ کر دیا تھا، اور انسان کو اس کی بنیادی کمزوریوں کا احساس دلایا تھا۔ یہ ایک اور شاندار تزکیہ تھا کہ اسلام کے آنے کے ساتھ ہی دنیا بھر کے مذاہب اپنے معبودوں اور دیوتاؤں کو ایک نئے زاویۂ نگاہ سے دیکھنے لگے اور اپنے آرٹ اور فنون میں نئی تنظیم اور نئے نظریوں کی اشد ضرورت محسوس کرنے لگے۔

آٹھویں صدی عیسوی کے شروع ہی میں مسلمان سندھ میں نمودار ہو چکے تھے۔ جو لوگ یہاں آئے، ان کا تعلق جن مسلمان حکمرانوں سے تھا، وہ کردار، اخلاق، دانشمندی اور اقتدار کے نمائندے تھے۔ وہ اپنے ساتھ تجارت اور مختلف قسم کے فنون بھی لائے۔ وہ ہندوستان کے اندر بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتے چلے گئے۔ ان کی معاشرت، زبان اور فن کا اثر ہندوستان کے ہر طبقے پر ہونے لگا۔ یہی سبب ہے کہ جین اور گجراتی مصوری کے جو قدیم سے قدیم نمونے دستیاب ہوتے ہیں، ان میں مسلمانوں کے اثرات بدرجۂ اتم پائے جاتے ہیں۔ اس وقت کی تصویروں کا یہ عالم ہے کہ ان میں طرزِ معاشرت کی نمائندگی کے علاوہ تلمیع، سنہری رنگ، اسلامی عمارتیں، ڈاڑھیوں والے بزرگ چہرے، بڑے بڑے عمامے اور عربی لباس بہ کثرت ملتے ہیں۔ پھر مغلوں کا دور آیا، تو ایک نئی تہذیب اثر انداز ہوئی۔ مغل نہ صرف یہاں کے باشندوں سے مل جل گئے بلکہ وہ ہمیشہ کے لیے یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ نئی تہذیب کے ساتھ نئے فن اور نئی تہذیب نے فروغ پایا۔ مغل اتنے فیاض اور دیدہ ور واقع ہوئے تھے کہ وہ خود اپنی معاشرتی، تمدنی اور فنی روایات کو نئے سانچوں میں ڈھالنے پر تیار ہو گئے۔ ان کے عہدِ حکومت میں مہابھارت اور رامائن کا فارسی زبان میں ترجمہ ہوا، ان کے تصویردار مرقعے تیار کیے گئے۔ جین اور راجستھانی اسکولوں کی بنیادیں استوار ہوئیں اور انھیں

اسلامی ممالک میں رائج کیا گیا ــــــ مسلمان بادشاہوں کے اتحاد پر در جذبے سے ہندوستان پھلا پھولا اور یہاں کے فنون اور فنِ تعمیر میں ایسی انفرادی شان آگئی، ایسا تصوّر پیدا ہوا، جو اس سے پہلے نہیں پایا جاتا تھا ــــــ ہندی آرٹسٹوں نے ایرانی آرٹسٹوں سے فن سیکھا اور مغل دربار پر چھا گئے۔ میر سید علی تبریزی اور استاد عبدالصّمد شیرازی کی تعلیم نے انھیں کہیں کا کہیں پہنچا دیا۔ جہانگیر نے بعض ہندو آرٹسٹوں کو اُن کی قابلیت کی بنا پر تعلیم کے لیے ایران بھیجا تھا۔ اُن پر بڑی بڑی نوازشیں کی گئیں، تاکہ یہاں کا فنِ مصوری درجۂ کمال حاصل کر سکے۔

ہندوستان کی علاقائی مصوری خاص کر کانگڑہ اور راجستھانی اسکولوں میں مغل مصوری کے وہ تمام خصائص پائے جاتے ہیں، جن سے مغل اور ایرانی آرٹ زندہ ہے۔ آرٹ میں اسلام کا ترکہ اسلام کے جمالیاتی نظریوں کے عین مطابق ہے۔

غرض فنون میں اسلام کا ترکہ وہ عالمگیر جذبہ ہے جس سے ہر تہذیب متاثر ہوئی ہے۔

نظیر اکبر آبادی

اور

سبکِ ہندی

از

سیّد امیر حسن عابدی

ایم اے، پی ایچ ڈی

شعبۂ فارسی

دلّی یونیورسٹی، دلّی

سید امیر حسن عابدی

نظیر اکبر آبادی
اور
سبکِ ہندی

ایرانی محققین نے فارسی نثر و نظم کے گذرے ہوئے ادوار کو تین سبکوں میں تقسیم کیا ہے: سبکِ خراسانی، سبکِ عراقی، سبکِ ہندی۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ سبک صرف خراسان، عراق اور ہند ہی میں پائے جاتے ہیں، یا یہ کہ یہ تینوں سبک کسی خاص شہر یا مکان سے تعلق رکھتے ہیں۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ ان سبکوں کی نشو و نما اور ترقی میں ان سرزمینوں کا خاص حصہ رہا ہے۔ نیز یہ جگہیں ان کے ارتقا اور عروج کا مرکز رہی ہیں۔

ملک الشعرا بہار مرحوم نے خاص طور سے اس سلسلے میں انتقادی اور تحقیقی نقطۂ نظر سے بڑی خدمت سرانجام دی ہے۔ ان کی کتاب سبک شناسی اس سلسلے کی سب سے پہلی اور اہم کتاب ہے، جس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ فارسی ادب اور خاص کر فارسی نثر کی فطری اور مصنوعی رفتار مختلف زمانوں میں کیسی رہی ہے۔ نیز ہمیں اپنے ہندستانی فارسی ادب کا جائزہ لینے کے لیے بہار جیسے ایرانی محققین کے کارناموں سے بڑی مدد ملتی ہے۔

سب سے پہلے "سبکِ خراسانی" ہے، جس کا زمانہ فارسی ادب کے آغاز سے لے کر پانچویں صدی ہجری تک ہے۔ اس کا مرکز مشرقی ایران رہا۔ اس کی نمایاں خصوصیتیں الفاظ کی متانت اور پختگی، معانی کی جزالت اور فطری اور غیر مصنوعی تشبیہیں، استعارے اور تمثیلیں ہیں۔ اس دور میں قدیم اور خالص فارسی الفاظ

زیادہ مستعمل رہے، جو بعد میں عربی الفاظ کے مقابلے میں آہستہ آہستہ متروک ہوتے چلے گئے۔ گویا اس سبک کا نمایاں پہلو یہ رہا کہ سیدھے سادے خیالات کو سیدھے سادے الفاظ میں کسی تکلف کے بغیر ادا کر دیا جائے۔

اس کے بعد "سبکِ عراقی" کا دور آیا۔ اس کا چھٹی صدی ہجری سے آٹھویں صدی ہجری تک دور دورہ رہا؛ اس کا مرکز جنوبِ ایران تھا۔ اس سبک کی ممتاز خصوصیتیں سلاست، روانی، حسنِ بیان اور الفاظ کا تناسب و ہم آہنگی ہے۔ اس دور میں الفاظ کا دائرہ وسیع ہونے لگا۔ اگرچہ اس دور میں مرسل و سادہ اور مسجع و مقفّٰی دونوں قسم کی نثروں کا چلن تھا، تاہم اچھی نثر وہی خیال کی جاتی تھی، جو تکلف و تصنع سے عاری ہو۔

مغلوں کے عہد میں فارسی کا مرکز ایران کی بجائے ہندستان ہو گیا اور دسویں صدی ہجری سے تو گویا فارسی ادب میں "سبکِ ہندی" کا سکّہ ہی چلنے لگا۔ اس سبک کی فارسی اپنے تصنّع اور آورد کی وجہ سے دوسرے دونوں سبکوں سے ممتاز ہے۔ اس میں زیادہ توجہ مضمون آفرینی، خیال آرائی اور دُور از کار و فہم خیالات پر رہی۔ نادر تشبیہوں، دقیق استعاروں اور نئی نئی ترکیبوں پر خاص زور دیا گیا۔ اب پیچیدگی کو ہنر اور تصنّع کو کمال پر ترجیح دی جانے لگی۔ نثر میں اس کے نمونے "سہ نثر ظہوری" اور "وقائع نعمت خان عالی" جیسی کتابیں ہیں، جن پر ہندستانی فخر کرتے ہیں، حالاں کہ ایرانی انھیں کوئی وقعت نہیں دیتے۔

ہندستانی شاعروں اور نثر نگاروں نے زیادہ تر اسی سبک کے مبالغہ آمیز طریقے کی پیروی کی۔ اگرچہ ہر زمانے میں ایسے ادیب بھی موجود رہے جو "سبکِ ہندی" کے خصائص سے وابستگی کے باوجود اس میں اعتدال اور میانہ روی کے قائل رہے اور جنہوں نے زبان کو عوام کے خیالات اور مزاج سے قریب رکھنے کی کوشش کی۔

نظیر اکبر آبادی کو اُردو ادب میں ایسا امتیازی مقام حاصل ہے جس میں تا حال کوئی اور ان کا شریک و سہیم نہیں ہو سکا۔ مگر ابھی تک ہمارے فارسی ادب میں ان کا مقام متعین کرنے کی کوئی کوشش نہیں ہوئی،

نہ اس موضوع پر کوئی خاطر خواہ کام ہی ہوا ہے۔

باطن لکھتے ہیں[2]:

"جس وقت مزاجِ عالی تحریرِ نثر پر ملتفت ہوا، مضمونِ انشا ہائے نرمی گزین، قدرمتین، فہم قرین، بزمِ عیش، رعنا زیبا، حسنِ بازار، طرزِ تقریر وغیرہ نو عدد مثال نورتن زیب بازوئے شاہدِ مدعا ہو کر دست بستہ آن پہنچا۔"

پروفیسر شہباز لکھتے ہیں[3]:

"باطن کا تو یہ بیان ہے کہ نو نثریں انھوں نے لکھیں۔ مگر میری نظر صرف پانچ سے روشن ہوئی .... گنوائیں گو نو ہیں، مگر نام ان کے ہاں بھی سات ہی ہیں۔ ان سات میں نرمی گزین اور رعنا زیبا تو میرے پاس نہیں، باقی سب ہیں۔ یہ نثریں چھپی نہیں میرزا لوازش علی بیگ کی نوازش سے مجھ کو قلمی نسخہ ہاتھ آیا۔ ان کا بیان تھا کہ خود میاں نظیر کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ چھوٹے چھوٹے ورق تھے۔ کتابت میں وضاحت، خوش خط، نستعلیق۔ میرے پاس اس نسخہ کی نقل ہے۔ ہر چند یہ امر مسلّم ہے کہ میاں نظیر اچھے خوش نویس تھے..... لیکن اس میں مجھ کو کلام ہے کہ یہ نثریں انھی کی کتابت سے ہیں۔ اس لیے کہ ان میں بعض ایسی غلطیاں نقل کی ہیں جو سوا اس کاتب کو دن کے مصنف سے ہو ہی نہیں سکتیں۔"

مرزا فرحت اللہ بیگ کہتے ہیں[4]:۔

"نظیر کے فارسی دیوان کا اب پتا نہیں چلتا۔ پھر بھی پروفیسر شہباز نے اپنے مرتبہ کلیات میں فارسی اشعار کے بہت سے نمونے دیے ہیں۔ فارسی نثر میں بھی نظیر نے نو کتابیں لکھی ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک بھی طبع نہیں ہوئی.... پروفیسر شہباز کو ان کتابوں میں سے پانچ کتابیں بھی مل گئی تھیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ باطن نے اپنے استاد کی وقعت بڑھانے کو یہ نام گڑھ نہیں لیے تھے۔"

نیاز فتحپوری کہتے ہیں[5]:۔

"اس وقت میرے سامنے نظیر کی تین غیر مطبوعہ تصانیف فارسی کی موجود ہیں اور ان

کے مطالعہ سے میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ وہ فارسی کے بھی اچھے ادیب و شاعر تھے اور چونکہ اچھی فارسی جاننے کے لیے اچھی عربی دانی کی بھی ضرورت ہے، اس لیے یقیناً عربی و فارسی کی تمام متداول کتابیں ان کی نگاہ سے گذر چکی ہوں گی اور وہ اپنے زمانہ کے معمولی "میاں جی" نہیں، بلکہ اونچے درجے کے "منشی و معلم" تھے۔"

اس سلسلے میں محمود اکبرآبادی نے لکھا ہے:[۶]

"عربی میں تو غالباً نظیر کو زیادہ استعداد نہ تھی۔ مگر فارسی کے وہ بہت بڑے عالم تھے۔ اردو کے علاوہ فارسی کا غیر مطبوعہ کلام بہت سا موجود ہے، جس سے دنیا اب تک رُوشناس نہیں ہوئی۔ اس میں نظم و نثر دونوں شامل ہیں۔ سہ نثرِ ظہوری کے انداز پر جو نثر میاں نظیر نے لکھی ہے، وہ اس نوع کی نثر کا نمونہ اور آپ اپنی نظیر ہے۔"

مولوی اشرف علی نے ۱۹۵۰ء میں کلیاتِ نظیر اکبرآبادی کا مقدمہ لکھا۔ اس وقت تک یہ رسالے اچھی طرح سے منظرِ عام پر نہ آسکے تھے۔ موصوف نے پروفیسر شہباز کی کتاب سے بعض اقتباس بطور نمونہ کے نقل کیے، جو طرزِ تقریر سے لیے گئے تھے۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں: "نثر کے یہ نمونے حضرت شہباز کی مہربانی سے زندگانیِ بے نظیر کے صفحات میں محفوظ رہ گئے ہیں۔"

یہ رسالے اس قدر نایاب ہیں کہ لکھنے والوں کو پورے نو نام گنانا مشکل ہو گیا۔ چونکہ باٹن نے صرف سات کے نام دیے تھے، جن میں سے پانچ خوش قسمتی سے شہباز کو بھی دستیاب ہو گئے، بقیہ دو نہ کسی نے دیکھے، نہ کسی کو ان کے نام معلوم ہوئے۔ بعد کے لکھنے والوں مثلاً فرحت اور سلیم جعفر کو بھی ان کا کچھ علم نہ ہوا، انھیں لازماً باٹن اور شہباز کے لکھے پر قناعت کرنا پڑی۔ خوش قسمتی سے پچھلے دنوں دہلی یونیورسٹی کے کتاب خانے میں ان رسالوں کے خوبصورت قلمی نسخوں (شمارہ ۲۵۲۱۵) سے ایک قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔ یہ رسالے نظیر کی فارسیت کے زندہ گواہ ہیں۔ بدقسمتی سے یہ مجموعہ ناقص ہے اور اس کے بعض حصے ضائع ہو گئے ہیں۔

یہ رسالے ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء میں یعنی نظیر کے انتقال کے صرف آٹھ سال بعد دہلی میں لکھے گئے تھے۔ ان کا سائز ۶½×۴ ہے اور خط نستعلیق۔ کاتب کا نام رام چند کھتری دہلوی ابن منشی دیپ چند ابن

دیوان برج لال ابن نند لال، دیوان پرگنہ مند سور مضاف صوبۂ مالوا، ابن شیولال ابن رادھالال ؎

ان میں سب سے پہلا اور عمدہ رسالہ انشای بزمِ عیش ہے، جس میں چونتیس ورق ہیں۔ اس میں نظیر نے اکبر آباد کے لوگوں، وہاں کے میلوں ٹھیلوں، تاج محل وغیرہ کا بڑی خوش اسلوبی سے ذکر کیا ہے۔ اس کو یوں شروع کرتے ہیں[9]:۔

"حمدِ خداوندِ جہاں آفریں ہم صفت و نعتِ شہِ مرسلیں

از منِ حقیر شمۂ آں بشرح و بیان نیاید، لہٰذا حرفے چند تحریر مینماید۔ راقمِ ایں رقومِ فرحت تصویر نظیرِ ہوس پذیر کہ از ہنگامِ امتیاز حُسن پرستی پسند کرد و جمال دوستی بعمل آورد.... صہبائے چشمِ دلبراں بنقدِ خرد خرید و بادۂ نگاہِ پری پیکراں بسرمایۂ ہوش بستید۔ لعلِ دل پیشِ سرخیِ لب نہاد و گوہرِ ایمان بکفرِ کاکل داد... باوجودِ کراہتِ منظر موردِ عنایتِ مہ طلعتان و باوجودِ حقارتِ لباس مصدرِ الطافِ جامہ زیبان... در بندگی رتبۂ کہ مغرورانِ دولتِ حسن سلامِ او را گرفتند، و بفرمانبری درجۂ کہ فرمانہانِ کشورِ جمال از نگاہِ او نگرفتند۔ کارے نکرد، تا شکوۂ تُند خوئی کند و حرفے نگفت، تا.... نازک مزاجے گوید۔ وجہِ معیشت معلّمی نمود و در این پیشہ نیز سرمایۂ نازنینان سُود، نظم:

نازو ادائے غرور داخلِ سامانِ حُسن عشق بایں پُر دلی تابعِ فرمانِ حسن

جان و دلِ عاشقاں بلبل و قمری و شند ہست بہارے چنیں در چمنستانِ حسن

....

زاہدِ خلوت نشین کرد رہا گوشہ را دید مگر یک نظر گوشۂ دامانِ حسن

....

جلوہ نمود و بدل داد ہزارا نبساط زیں ہمہ لطفِ جمال، ویں ہمہ احسانِ حسن

غنچۂ دل را نظیر خرّم و خنداں نمود تازہ و تر و سبز تر باد گلستانِ حسن

اس کے بعد نظیر نے جس انداز سے اکبر آباد، جمنا، تاج گنج اور وہاں کی برسات کی تعریف کی ہے، اس کے ایک ایک لفظ سے ان کی حب الوطنی کا اندازہ ہوتا ہے۔ نیز انھوں نے ہندی اور ملکی الفاظ کو بڑی بے تکلّفی اور شیرینی سے فارسی عبارتوں میں سمونے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں[10]:

"اکبر آباد شہر بزرگ است واز عمارات بہرہ ور. اگر پرستان تعمیراتِ جواہر دارد، پیشِ تزئینِ این مکاناتِ سنگین سنگے نیارد، اگر باغاتِ چین باہمہ خیابانِ رنگین درہمرنگی کشاید، باستماعِ رنگینیِ یک چمنِ این بساتین رنگش برنگِ بُو پرواز نماید۔ صورتِ کشایشِ از کشودِ ہر در عیان وشکلِ آرام از نمودِ ہر بام نمایاں... توجہِ نازنیناں برحالِ نیازمنداں ولطفِ گلرخاں از عتاب دو چنداں... ابیات:

مدام آباد باشد اکبر آباد	بود دایم دلِ باشندگاں شاد
زادنی ساکنانِ اُو نظیر است"	عجب خاطر پسند و دلپذیر است

"جمنا دریاے دیرین ست وآبش بشیر وشکر قرین... بحرِ الطافِ جمنا درینجا ہمچناں جاری ست کہ در چمنستان نسیمِ سحری و در بُستان بادِ بہاری۔ بر ساحلِ بے خطرش ہجومِ آب کشاں وغسل سازاں واکثر بار چنیں بہار کہ گلعذاران جلوہ طراز می شوند و برہمنان صندل ساچون خطوطِ "تلک" در رشتۂ زنّار صف دراز می بندند بعلمِ شناے دریا واز دقائقِ شناوری آنقدر آشنا کہ وسعتِ رُوے آب را فرشِ "چاندنی" میدانند و ہجومِ امواج را "لہر سیتل پاٹی"[۱]"

"دیر است کہ نظیر ہر صبح از تاج گنج بشہر می آید و شام معاودت می نماید۔ درانثاے راہ از بہارِ حسن رہگذری و جمالِ رشکِ خوبی پری وجنبشِ کاکلِ مشکبار و عارضِ عرق نگار و قامتِ زیب شعار و رفتارِ شوخی نثار بنظارۂ تحریکِ طرّۂ سنبل وصحبتِ شبنم و گل وظہورِ سرو و تدرو می پردازد"[۲]

"چوں ہنگامِ برسات می آید، بہارے بنظر می آرد کہ طراوت ونضارتِ آں تا کجا نگارد... دریا بوسعت وسبزہ بکثرت۔ ابرِ سیاہ تا حدِ نگاہ وتابشِ برق برعد ہمراہ۔ صداے طاؤساں بلند وشورِ غوکان دلپسند، چکیدنِ آب از برگِ درختاں ونمودِ دیدنِ سیلاب بہجت نشان، بارشِ قطرات وریزشِ رشحات، بظہورِ این رنگارنگیِ قدرت وتازہ کاریِ صنعت گاہ ـــــ سبحان اللہ، گاہ اللہ اللہ"[۳]

اس کے بعد انھوں نے دلچسپ جلسوں، صحبتوں اور حسینانِ مہ جبین کی ملاقاتوں اور بعض موقعوں پر

اپنے فارسی اشعار کی تصنیف کا ذکر کیا ہے. مثلاً کہتے ہیں کہ ایک جگہ چند شعرا اور سامعین اور کچھ حسین معشوق بیٹھے تھے وہاں بحرِ طویل میں اپنا ایک شعر سنایا، جس کا ہر مصرع تقریباً ڈیڑھ صفحے میں آتا ہے. پہلا مصرع اس طرح ہے[۱۴]:

"سحرے برلبِ دریا، گذرے کردم وآنجا، بنشستم بتماشا، طلبِ طبع مہیّا، بدلم عینِ تمنّا، کہ بجتے دلبرِ زیبا، برخِ مہر برافزا، بتنِ نسترن آسا، بقدِ زیبِ دوبالا، بلبِ لعلِ شکرخا، باشاراتِ طرب زا، زود پیشِ نظر آید، مثلِ خورشید برآید، حسنِ رخشندہ نماید، زلف بر چہرہ کشاید، لشکر خندہ گراید، بمسی مشک بساید، رنگ ز آئینہ زداید، بہ نگہ رنج رباید، ... ناگہاں یک شہِ خوباں، زلفِ او رُوکشِ ریحاں، بجبیں مہرِ نمایاں ... چہرہ رشکِ گلِ خنداں، ابرواں ہم دو کماں ساں، سرمہ سا نرگسِ فتاں، ناوک افگن صفِ مژگاں، رنگِ پاں برلب و دنداں، ز قنش سیبِ گلستاں، طرفہ تر چاہِ زنخداں، گوش پُراز دُر و گوہر، گلو از صبحِ منوّر، ... بازو و دست بزیور، سینۂ گلبرگِ سمن بر، شکم و ناف نکوتر، کمرش نازکی اندر، پشت ہم چوں ورقِ زر، زانو و ساق ہمہ انور، قدمش مخملِ خوشتر، سرو قد، جامہ معطّر، مہ رُخے، برق وشے، غنچہ لبے، گلبدنے، غمزہ کُنے، دل شکنے، خوش نگہے، عشوہ دہے، کج کلہے، ناز ورے، سحر گرے، دلبر خوشخو وجفا جو ... وخم و پیچ بگیسو و پری رُو وسمن بو ...."

اور دوسرا مصرع یوں ہے[۱۵]:

"چوں بنزدیکِ من آمد، گل و سرو و سمن آمد، نرگس و نسترن آمد، لالہ و ناردن آمد، غنچۂ نقشِ دہن آمد، سنبلِ پُرشکن آمد، بوے مشکِ ختن آمد، نکہتِ پیرہن آمد، ہمہ باغ و چمن آمد، سلکِ درِّ عدن آمد، بلکہ لعلِ یمن آمد، لبِ او در سخن آمد، کہ بگو حالِ خود اکنوں، چہ کسی شاد کہ محزوں، کُنی اوقات بسر چوں، چہ بود خواہشت افزوں، ساکنِ شہر کہ بیروں، این سخن زاں لبِ میگوں، چو شنیدم شدہ مقروں، چشمِ او چوں مے گلگوں، نگہش ہمسرِ افسوں، دل و جانم شدہ مفتوں، گفتمش اے قدِ موزوں،

عاشقِ حسن بتانم ، بندۂ مہر وشانم ، والۂ عشوہ دانم ، عمرہا عیش ردانم .... دلدہی رغبتِ جانم .... نامِ خوباں بزبانم ، بلبلِ گلبدنانم ، قمریِ سرو قدانم ، چوں شنید این سخن آں گل ، ترک فرمود تغافل ، لطفہا ساختہ بالکل ، کرد اصلا نہ تعطل ، برد در گلشنِ پُر گل ، نازِ گل غیر تامل ، عندلیبان تجمل ، خندۂ ساغرِ پُر مُل ! .... آں سہی سروِ گل اندام ، پری شکلِ دلارام ، .... باآں چہرۂ گلفام ، باآں چشمِ چو جام ، باآں خوبیِ ہنگام ، باآں نرمیِ اقدام ، باآں سیرِ خوش انجام ، درآں باغ بہر گام ، بمن کرد زاکرام ، عجب لطف و مدارا ..."

اس رسالے میں ہر خوش مزہ واقعہ " فرحت " کہ کر بیان کیا گیا ہے۔ کبھی چمن میں کسی گلرخ سے ملاقات ہوتی ہے ، تو کبھی کسی معشوق جامہ زیب کے ساتھ گلگشت ہوتی ہے۔ کبھی دریا کے کنارے نظیر باغ میں مہ جبینوں کے ساتھ آدھی آدھی رات گزار دیتے ہیں ، تو کبھی لوگوں کے ساتھ درخت کے نیچے بیٹھے کسی سرو قد کا انتظار کرتے ہیں۔ کبھی رقص و سرود کی محفل گرم ہوتی ہے ، تو انھیں کرشن کنھیا یاد آجاتے ہیں ، اور کبھی معشوقوں کو شطرنج کھیلتے دیکھ کر خود بھی وہاں پہنچ جاتے ہیں۔ کبھی میخانے میں کسی پسرِ مَیفروش کے نظارۂ حسن سے شادکام ہوتے ہیں ، تو کبھی چمن میں کسی گلرخ کے پاس بیٹھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دسہرہ کا زمانہ آتا ہے ، تو دریا کے کنارے ہجوم میں شامل ہوجاتے ہیں ؛ اور دیوالی آتی ہے تو تہوار منانے والوں میں گھس جاتے ہیں۔ جب ہولی آتی ہے تو حسینوں کے ساتھ اپنا وقت گذارتے ہیں اور جب لوگوں کے ہاتھوں میں راکھی بندھن دیکھتے ہیں تو گنگنانے لگتے ہیں۔[16] مثلاً لکھتے ہیں :-

" روزے در چمن رسیدم و چند کس را نشستہ دیدم۔ گلرخے نیز بمشاہدۂ بہار مشغول و کاکلِ عنبر بیزش بجنبشِ ہوا اکثر مشمول۔ چوں آں غنچہ لب گلبدن را متمکن یافتم ، بہزار خرمی .... بنشستم .... یکے از آں حلقۂ عزت نشان شعرے بوصفِ زلفِ گلرخاں برزبان آورد۔ مو بمو پسندیدم و سلسلۂ توصیفِ آں دراز گردانیدم۔ گفت ، اگر میلِ سخن باشد ، نباید نہفت۔ نگہ طرۂ مشکفامِ آں گل اندام کردم ، گفتم :-

این زلفِ گلعذاراں بہتر زدامِ یاراں
در دامِ یک دو طائر ، در حلقہ اش ہزاراں

نازنین متبسم گردید، و تا شام مصدرِ عنایت گردانید۔"

"سہی قامتے جامہ زیب را زینت افزاے گلگشت دیدم، بوصفِ قدوم این منظوم بہم رسانیدم:-

جاے آن باشد کہ باصد بار چوں آری قدم | جاے پاے تو بود ہر دم بچشمِ بوستان
سرو چون گردِ قدت آرد ہمیں لازم بود | گل بر ویت گر فدا باشد ہمین شایانِ آن
باغ را امروز از حسنِ تو رنگے دیگر است | در سرِ زلفت لسنبل تازہ بوے این زمان
اے بہارِ گلشنِ خوبی! بود حُسنت مدام | وے گلِ بستانِ محبوبی! بہارت جاوداں

تبسم کرد و ہمراہ گرفت۔ چمن چمن بر خود بالیدم و گفتم:

خرم آں بلبل کہ در صحنِ گلستان پیشِ گل | بر کشد آواز، شوق و گوشِ اُو ساز دلپسند

گفت، ندامت! گفتم: نظیر! کارت، دیدنِ گلرخاں۔"

"صنمے سیتن۔۔ آب را نسرین و ریحان نمودہ و قدرِ قشقہ بجبین افزودہ و برہمن رابُت ساختہ و دلہا بگردابِ اضطراب انداختہ متوجہ خانہ گردید و بخرامِ شوخی نگار ہوش و قرار را مائلِ رفتار گردانید۔ دلم بحلقۂ زلف تا بدارش جا کرد۔۔۔ بعزمِ ہم سخنی دل نہادم و در پے بشوقِ دل افتادم، نظم:

لطفے کہ بُود دل را در پیرویِ خوبان | کے طبع کسے داند جز پیروِ محبوبان

"ہر گاہ نگاہ جانبِ من کرد، گفتم: اے دلارام! جے سیتا رام۔ تبسم کرد و گفت: چہ خواہش داری؟ گفتم: عرضِ حال۔ گفت، بگو۔ گفتم: سری رامچند لنکا را فتح نمود، و دلا در حُسنِ شما حصارِ دلم۔۔۔ گفت: گواہ این سخنت؟ گفتم: ہنومان۔ بخندید و تا خانۂ خود مسرور ہم سخنی گردانید۔"

"صفتِ دلبرے شنیدم، و بخانۂ اُو کہ در کوچۂ پیچ در پیچ بود، برسیدم۔ چوں ملاقات کرد، پرسید کہ چگونہ در اینجا رسیدی۔ گفتم:

بشوقِ دیدنت بیباک یا ترسیدہ ترسیدہ | بہر صورت در اینجا آمدم پرسیدہ پرسیدہ"[19]

"در شبِ دوالی کہ بلطفِ آن در و دیوار مجلّا و نگارین می شود،۔۔۔ در ہر کوچہ و فورِ

فرحت و بہر جا ظہورِ عبرت۔ نازنینان ... بلباسِ درخشان والفت گزینان بکامِ دل شادان۔ در بازار بازار زینت و بہر دکان دکان رونق۔ دکانداران بر در، نظارگیان پُرسرور، چراغان صف بستہ، ترصیع وملمعات بسوبیت پیوستہ، ابیات،

فراوان خوشدلی در ہر قبا سے — نمایاں جا بجا "کھیلیں"، "بتاسے"

کسے دید از "تلنکی" دلفریبی — کسے خوشحال از لطفِ "جلیبی"

کسے مشغول یک دو "سیو"، "مٹھری" — کسے "کچری" بگفت بر دوشِ "ہٹری"

کسے را اسپِ خواہش در تگ و تاز — کہ گیر د اسپِ خوش رنگ و پُراز ساز

کسے را دل دریں امید واری — کہ گیرد فیل با زرّین عماری

ازیں اشیاے بازی طُرفہ و بہ — خریداراں فراہم از کہ و مہ"[20]

اس رسالے میں نظیر نے جا بجا نازنینوں کے ٹیکہ، جھومر، کرن پھول، بالا، چنپا کلی، مانگ، نورتن، دوپٹّہ، چوڑی، چھینٹ، پہنچی وغیرہ کی اشعار میں توصیف کی ہے جو فارسی ادب میں غالباً ایک تازہ چیز ہوگی۔ لکھتے ہیں :۔

"ٹیکہ" بر پیشانیِ تو ایں قدر زیبا کز یں — قرصِ خورشید آرزو دارد کہ گردد ہمچنیں[21]

"جھومر" از الفتِ مُو ناز مہیّا دارد — ایں شبِ تار ہمین عقدِ ثریّا دارد[22]

ایں "کرن پھول" بگوشِ تو شگفت است چنیں — کہ بحسرت گلِ خورشید نگہ می دارد[23]

"بالا" گوشِ تو اے غنچہ دہن، خوش بالا! — داشتم گوہرِ دل بر درِ بالا بالا[24]

در دلِ من چیست زیں "چمپا کلی" — آنکہ باشد ہندیِ اُو بیکلی[25]

"مانگ" بر بازوے تو اے سیمتن از حسنِ خم — مینماید آنکہ من ہم مانگ باز طُرفہ ام[26]

"نورتن" اے نوگلِ پُر ناز بر بازوے تو — نہ چسان گفتن بجا صد ناز بر خود می کند[27]

"دوپٹّہ" تو گلابی و من دریں حیرت — کہ برگِ گل بچنیں عرض و طول بس عجب است[28]

سبز "چوڑی" زمرّدیست کز آں — سر بر آورد و پنجہٴ مژگان[29]

قبائے "چھینٹ" در آغوشِ نازنین خوب است | برائے زینتِ ملتان و خوبیِ چین است[۳۰]

"پہنچی" بساعدِ تو عجب خوشنما رسید | دانم کہ دست بستہ باین مدعا رسید[۳۱]

دوسرا رسالہ طرزِ تقریر ہے، جو اس طرح سے شروع ہوتا ہے: "حمدِ خالقِ دوجہان جلّ شانہ و نعتِ سرورِ پیغمبران ....". اس میں بھی نظیر نے محبوبوں، حسینوں اور گلرخوں کی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ کسی معشوق کے ساتھ بیٹھے خربزہ کھا رہے ہیں، تو کسی کے پاس تربوز اڑا رہے ہیں۔ کسی کو پھولوں کا ہار پیش کرتے ہیں، تو کسی سے دلبستگی کی ہوس رکھتے ہیں۔ کوئی شوخ ان سے شریفے کا تقاضا کرتا ہے، تو کوئی امرود اور بادام کے لیے خط لکھتا ہے۔ کوئی نازنین ان کی غزل لے کر پڑھتا ہے، تو کوئی انھیں سرگیں آنکھوں سے شکار کرتا ہے۔ کسی نازنین کو غرفے میں دیکھ کر چکّر لگاتے ہیں، تو کبھی کسی صنم کے ساتھ چلنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کبھی آم کی فصل میں کسی کے ساتھ وقت گذارتے ہیں، تو کبھی کسی کے وصل کے لیے بیچین ہو رہے ہیں۔ لکھتے ہیں:[۳۲]

"در فصلِ خربزہ کہ میوۂ خوشگوار است و عذوبت انبار، شکر فشانِ کام و زبان دیگر است، شیرینی ارزاں ... نزدِ نازنینے ... نشستہ بودم۔ خربزہ آمد۔ چوں قاش کرد، گفت: طرفہ خمے دارد۔ اکثرے بوصفِ آں کمانِ فکر کشیدند و بچوگانِ فصاحت گوے بلاغت ربودند۔ مگر پسندِ خاطرِ آں ہلال ابرو نگردید۔ طبعِ من نیز ... قاشِ نقش برنگِ نقاش کشید کہ بہرِ تسلیم لبِ خوبان خمید۔ متبسّم گردید ... ایں گفتم:

قاشے کہ بوسۂ لبِ شیرینِ تو گرفت | خواہم کہ بوسۂ لبِ اُو تا لبم رسد"

"رقعۂ نازنینے بطلبِ بادام رسید۔ فرستادم و رقم کردم کہ بادام چرا؟ ارقام نمود کہ فرستادنت بادام است"[۳۳]

"نزدِ نازنینے سیمتن رفتم و گفتم: سیب خوش رسیدہ است۔ گفت: بسیار۔ گفتم: دستِ سیب نرسید۔ گفت بے آسیب نخواہد رسید"[۳۴]

"نازنینے پیش آمد و کاغذ از دستم گرفت۔ این دو بیت نوشتہ بودم:

مہرِ عشاق فزود داز رخِ مہ پارۂ تو ہمہ تن چشم شد آئینہ ز نظارۂ تو
می درد گل بچمن پیرہنِ خویش مگر کرد روزے نگہے جانبِ رخسارۂ تو"[۳۵]

ایک رقاصہ خط لکھوانے کے لیے نظیر کے پاس آتی ہے، تو اس سے یوں باتیں ہوتی ہیں:۔

"گفت: در بندِ آنم کہ بمشتاقے بنویسانم۔ گفتم: حق التحریر؟ گفت: ہر چہ دلپذیر۔ گفتم: بہم آغوشی نیرزد، مگر بیک بوسہ۔ گفت بشخصے کہ مکاتبہ می فرستم، با آنکہ از دو ماہ آرزو دارد، ہنوز لیت و لعل؛ ترا بتحریرِ دو حرف چساں؟ گفتم: بہمین منحصر۔ گفت، مختصر۔"[۳۶]

یہ رسالہ نظیر نے بڑھاپے میں لکھا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سن میں بھی کیتے جوان دل تھے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:[۳۷]

"در پیری پیشِ نازنینے رفتم۔ گفت: چرا آمدہ؟ گفتم: برائے نظارۂ حسن۔ گفت: ہنگامِ عزلت گزینی است کہ کوچہ گردی! ناخوش گردیدم۔ گفت: وقتِ سبحہ گردانی است کہ فراموشی، ابرو کشیدم۔ گفت: زمانِ پرہیزگاری است کہ مے نوشی، رنجیدم۔"

اس رسالے کے آخر میں لکھتے ہیں:

"نظیر حقیر این نثرِ مسرت مشحون و نظم مناسبِ مضمون بلطفِ ہم نشینی و ہم زبانیِ نازنینان تحریر نمود۔"[۳۸]

اس چونتیس ورق کے رسالہ کی کتابت یکم شعبان ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء کو شاہجہان آباد میں تمام ہوئی۔

نیاز فتحپوری کہتے ہیں: طرزِ تقریر... میں انھوں نے بتایا ہے کہ معشوق سے چھیڑ چھاڑ کیسے کی جاتی ہے

اور اس سلسلے میں کہیں کہیں ضلع جگت سے بھی کام لیا ہے۔ ہر چند ان کی یہ تصنیف فارسی کی کوئی سنجیدہ تصنیف نہیں ہے، لیکن یہ اس وقت کا رنگ تھا... طرزِ تقریر میں تقریباً دو سو علیحدہ علیحدہ ٹکڑے ہیں، جن میں سے اکثر "نازنینے را دیدم" یا اس کے ہم معنی فقرہ سے شروع ہوتا ہے، اور پھر اس نازنین سے ان کی بات چیت شروع ہوتی ہے، جس میں کبھی یہ معشوق کو بناتے ہیں، اور کبھی وہ انھیں بناتا ہے۔ اور آخر میں نظیر ایک شعر پڑھ کر اس صحبت کو ختم کر دیتے ہیں۔"[۳۹]

مگر مجھے نیاز صاحب کی اس رائے سے اتفاق نہیں ہے کہ "اس کتاب میں جتنے واقعات درج ہیں، وہ سب فرضی ہیں۔"[۴۰]

تیسرا رسالہ مجمع مضامین ہے۔ یہ بیس ورق کا رسالہ اس طرح سے شروع ہوتا ہے، "حمدِ آفرینندۂ دو جہان و نعتِ سرورِ پیغمبران..."

اس رسالے میں نظیر بہار، حسن، محبوب، دندان، دہن، گوش، گردن، دوش، بازو، ساعد، پنجہ، انگشت، بغل، پشت، سینہ، شکم، ناف، ران وغیرہ کی تعریف کرتے ہیں۔ بہار کی تعریف میں کہتے ہیں:[۴۱]

"حسنِ گل برنگے ہوس ربائے بلبلان کہ غنچہ لبانِ گلعذاران بعجب در آیند، و جمالِ سرو بطرزے بیتاب نمائے قمریان کہ سبزانِ رعونت شعار نگہ تکرار نمایند شگفتنِ نسرین و نسترن بصباحتے کہ سمن عذارانِ سیمبر گوہر گوش بیند از ند، و خندیدنِ لالہ و نار دن بحمرتے کہ گلبدنانِ یاقوت لب با نگشتانِ نزاکت نشان احتمالِ آں سازند..."

اس رسالے میں اشعار کی کافی تعداد ہے۔ مثلاً ایک غزل ہے:[۴۲]

ماہ بچرخ منفعل، اے صنم! از لقائے تو — لعل ز رنگِ خود خجل، از لبِ جانفزائے تو
نرگسِ باغ را کجا قدر بود بچشمِ من — ہست پسندِ خاطرم چشمِ کرشمہ زائے تو
ظلم کنی و گر جفا، چین بجبیں نیاورم — ہر چہ بخواہی آں کنی، اے دلِ من فدائے تو
گامِ تو ہر کجا فتد وقتِ خرام، اے نگار! — من بمرادِ دل دہم بوسہ بنقشِ پائے تو
خواہ بخواں بسوئے خود، خواہ براں ز کوئے خود — اے مہ من! تو شاہدی، ہر چہ پسندِ رائے تو

جلوہ کند اگر پری، من ندہم بحسنِ او | زانکہ درونِ سینہ ام ہست دلم برائے تو
چند دلِ نظیر را رنجہ کنی ز تابِ ہجر | زود بیا بنزدِ اُو، ورنہ صنم رضائے تو

چوتھا رسالہ اسّی ورق کا انشائے محفل نام ہے۔ اس کا آغاز یوں ہوتا ہے:

"در سخن حمدِ خالقِ دو جہاں | ہست افزوں تر از مجالِ بیاں

یہ رسالہ بھی بڑھاپے کی تحریر ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:[٤٣]

"بہنگامِ پیری کہ اندک التفاتِ نازنینان لبسیار مینماید، محبوبے رشکِ پری بصد نیازِ دلبری برائے ملاقاتِ من آمد۔"

اس میں بھی انھوں نے اپنی ہوس رانیوں، حسینوں سے دل لگانے اور ان کی صحبت کا ذکر کیا ہے۔ کبھی کسی سے ہوس بھری محبت کرتے ہیں اور کبھی کسی محبوب کو حقّہ پیتے دیکھ کر بیچین ہو جاتے ہیں۔ کسی حسین کے ہاتھ میں انگور ہے، تو کسی کے کبوتر۔ کسی دلبر کو مجمع میں دیکھ کر اس سے باتیں کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور جب وہ ناراض ہوتا ہے، تو عذر پیش کرتے ہیں۔ کسی رقاصہ کو دیکھ کر اس کے حُسن اور لباس زرّیں کی داد دیتے ہیں:[٤٤]

"چندے بر سبیلِ ہوس از نازنینے نقشِ الفت درست کردم و طائرِ دل را بدامِ محبت او گرفتار نمودم۔ باوصفِ عجز و نیاز نظرے بحالم نکرد، و باوجودِ خوشامد و سماجت بتو جہے مسرور نساخت۔ چوں از کثرتِ استغنائے اُو عاجز گردیدم، شکوۂ آں شوخِ طنّاز پیشِ یکے از دلبرانِ عاشق نواز آغاز کردم . . . :

بصد رنگینی و نُزہت بہر گلشن بہار آمد | گل آمد، بلبل آمد، سبزہ آمد، برگ و بار آمد
بپائے ہر نہال و برفرازِ شاخِ ہر گلبن | تدرو و کبک آمد، عندلیب آمد، ہزار آمد
بعیش افزائیِ اہلِ جہاں در صحنِ ہر گلشن | ہجومِ لالہ آمد، کثرتِ نسرین و نار آمد
نظیر از نازنینانِ چمن گردید خوش چنداں | کہ گوئی، در برِ اُو گلرخ آمد، گلعذار آمد

"در مجمعے دلبرے را دیدم۔ مائلِ مشاہدۂ حسن و جمالِ اُو گردیدم۔ خواستم، ربطے درمیان آرم۔ بسخنانِ خوشامد آمیز در آمدم، ابرو درہم کشید۔ دانستم کہ موجبِ فضولیست، اعذار نمودم۔"[٤٥]

"رقاصۂ سمن عذار، سیم اندام را در لباسِ زریں بطرزے دیدم، گویا نسرین بکنارِ صد برگ اقامت پذیرفتہ۔ خواستم کہ با اُو ہم سخن شوم و عیار بگفتگوے او بگیرم۔"[۴۶]

اس رسالے کی کتابت رام چند دہلوی نے ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء میں نویں رمضان، منگل کے دن تمام کی۔

پانچواں رسالے کا نام حسن بازار ہے۔ اس میں صرف سات ورق ہیں، اور یہ اس طرح سے شروع ہوتا ہے: "طبع نظیر دکان ہوس دارد۔ لہٰذا صفتِ شہر بازاری نگارد و بجز بیدارانِ الفاظ بشارتے و بمشتریانِ مضامین اشارتے۔۔۔"

اس میں اکبرآباد کے جوہریوں، بزازوں، حلوائیوں، عطرسازوں، گلفروشوں، میوہ فروشوں وغیرہ کی تصویرکشی کی گئی ہے اور انھیں معشوقانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ تنبولیوں اور سبزی فروشوں کا یوں ذکر کرتے ہیں:[۴۷]

"نشستنِ تنبول فروش در دکان بلباسِ زیبا و طرزِ دلربا۔ بکثرتِ حسن درناز و بلفظِ برگ و ساز سرخروئی طراز۔۔۔ پیچیدنِ پان بانگشتانِ نرمی نشان دلکشا، و بگرداندنِ آں برحالِ مشتاقاں لطفِ کرشمۂ مہر فزا۔۔۔ حرفِ تبدیلِ پان بہتاں بتاخیر بر زبان و عرضِ افزائش لزوم بہر قیاس پیشِ دکان۔"

"نشستنِ سبزی فروش در دکاں و بر حسن و لباسِ خود نازاں۔ سبزۂ باغِ دلربائی، نہالِ حدیقۂ زیبائی۔۔۔ جنسِ دکان سبز تر و کثرتِ سرسبزی جلوہ گر، طرزِ فروختن خوشحالی گرفتن و طورِ بہا بکف آوردن خوش وقتی ادا کردن۔۔۔"[۴۸]

اس رسالہ کے کاتب بھی وہی رام چند دہلوی ہیں۔ انھوں نے اسے شاہجہان آباد میں ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء میں ۱۸ شعبان چہارشنبہ کے دن ختم کیا۔ انھوں نے ترقیمے میں اس کا دوسرا نام مینا بازار بھی دیا ہے۔

نیاز فتحپوری لکھتے ہیں[۴۹] کہ حسن بازار میں ہر اس مبالغہ سے کام لیا گیا ہے جس سے اس نوع کی انشاء میں متقدمین کام لیا کرتے تھے۔ عبارت کی رنگینی، تعبیرات کی ندرت، تشبیہات کی جدت، رعایتِ الفاظ

وغیرہ سب وہی ہے اور اگر فرق ہے، تو صرف اتنا کہ نظیر نے کم لکھا ہے اور دوسروں نے زیادہ، یا یہ کہ نظیر کے یہاں صرف تفنن ہے اور دوسروں کے یہاں اصل مقصود... یہ رسالہ بہت مختصر ہے۔ لیکن اس سے ان کی فارسی دانی پر کافی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ابتدائی تعلیم عربی فارسی کی بہت اچھی ہوئی تھی۔

چھٹا رسالہ انشائے قدرِ متین ہے جو ۵۲ ورق کو محیط ہے۔ یہ دراصل نظیر کے خطوط کا مجموعہ ہے۔ اس کا آغاز ہے: "تحریر حمد ایزد جہان آفرین جل جلالہ کہ بیک حرفِ کن، انجمن تکوین بالنواع زیب و تزیین برآراست۔"

ان خطوط میں اس زمانے کے انداز میں نظیر نے بھی انشا پردازی کی ہے۔ یہ خطوط زیادہ تر دوستوں، محبوبوں اور مہربانوں کے نام ہیں۔ کسی میں شکایت ہے، تو کسی میں اظہارِ اشتیاق۔ کسی میں گلفروش کی سفارش، تو کسی میں عطرساز کی۔ کسی میں اچار کی فرمایش ہے، تو کسی میں مرقعِ تصاویر کی۔ کسی میں آم کی رسید ہے، تو کسی میں خربزہ کی۔ کسی میں ولادت کی مبارکباد ہے، تو کسی میں رتھ کی خواہش۔ گلفروش کی سفارش میں لکھتے ہیں:

"آب و رنگِ ریاضِ خُلقِ خوشت در جہاں رشکِ صد چمن شدہ است
غنچۂ اشتیاق باہتزازِ نسیم خامہ شگفتہ گردانیدن شگوفہ رائے موسم بشاخ رسانیدن است۔ از عرصۂ ممتد شمیمِ شگفتگی خاطر خیابانِ رشک مشامِ آرزو معطر ناخت بصبایش اشارتے۔ متوسلِ رقیمہ کہ از ایامِ طفولیت باز ہارِ نسرین و نسترن و مائل گردیدہ و برانبار یاسمن و یاسمین غلطیدہ، گل تمنائے دست بوسش از بلبل بال و پر می خواہد و بہار از پیرامونش رخت خود بیرون بُردن بکوی پری نماید، خارِ اندیشہ دامنگیر حال دارد۔ جہت دفعِ آں گلچینِ گلشن خدمت است۔ یقین کہ بتوجہ سامی گلدستہ سازِ دلکشائے و حمائل پردازِ خرمی بودہ، طرۂ شاہد... خواہد آراست و حدیقۂ طبع مکلف نیز گلگل خواہد شگفت۔ گلستانِ شادمانی ہمیشہ بہار باد۔"

ایک دوست کے ہجر میں یوں اظہارِ درد کرتے ہیں:

"نخستین رسم وراہِ دوستی را خوب دانستم نہ دانستم جدائی را ایسے ناخوب دانستم

درین مہاجرت چند روز آں قدر صعوبت اندوز گردید کہ شمہ آن در سالہا بمیزانِ بیان نتواند سنجید۔ ہر صبح بیادِ لقائے مہرافزا اشک بر مژگان چوں شبنم برگلہا و ہر شام بخیالِ چہرۂ ماہ آسا علمِ نالہ ہفلک فرسا... سامعہ بتمنائے کلماتِ شیریں درحالے کہ گذارش نپذیرد و باصرہ درآرزوے مشاہدۂ عارضِ رنگین بصورتے کہ رہ نگارش نگیرد:۔

بنوکِ خامہ آوردم کہ فرقت می کند اینہا غلط گفتم، غلط جاناں محبت می کند اینہا

فرخندہ زمانیکہ اشاعتِ مواصلت ظلامِ مفارقت پردازد، زیادہ چہ برطرازد"

تمباکو کی رسید میں لکھتے ہیں:[۵۲]

"بگرد چہرۂ لطفِ تو شوقم از ہوا داری چناں گردد کہ برگردِ رخ من دُودِ تمباکو

قرصِ مشکینِ تمباکو راحت افزائے دلِ الفت طلب گردید، دبدودِ عنبر آمود مانندِ دودِ عُود جامۂ طبع را معنبر گردانید۔ اگر بُدرج سیم رنگ قرار گیرد، کلفِ ماہ خجلت پذیرد و چوں بمقام... اقامت گزیند، داغِ لالہ درآتشِ حسرت نشیند۔ تلخیِ گل نخوے نامرغوب کہ متحاش از قند بعد التجار بطے بہم رساند و دریں نوعے مطلوب کہ قند بہزار تمنا ہم صحبتے گزیند۔ مقرِ مقدارِ مقرری مسرورِ گرمِ بازاری و سیر گاہِ دُود منفعل سازِ مشکِ تتاری۔ بفس ار کشیدنِ آں باستقبال و مشایعت مشغول، و خاطر بوفورِ دمبدم سرور موصول"

اس رسالے میں بعض خطوط منظوم ہیں۔ ایک ملاحظہ ہو:[۵۳]

"صاحبا، الطاف سارا، مشفقا! در جہاں باشی سلامت دائما!

بعدِ شوقِ صحبتِ عشرت نژاد بر ضمیرِ روشنت مکشوف باد

یاد آیا میکہ بے ایں دلفگار رہ نکردے در دلت صبر و قرار

گر درنگے در ملاقات آمدے بر زبانت حرفِ ہیہات آمدے

می شدی گر لا علاج از من جدا — گریہ می گشتے بچشمت آشنا
چوں بر فتے بر زباں حرفِ فراق — خاطرت می گشت از آرام طاق
بہرِ تسکینم گذشتے بر زباں — وعدہا و صد قسم بالائے آں
حیف آں مہر و وفائے بر محل — شد بایں نامہربانیہا بدل
یعنی از روزے کہ رفتی آں طرف — تا دُرِ مقصود خود آری بکف
نہ خطے، نہ رقعۂ لطف التیام — نہ پیامے، نہ دعایے، نہ سلام
پس ہماں رافت کہ می شد ہر نفس — شد یقیں، بہرِ فریبم بود و بس
من بفہم آں کہ باشی با وفا — زاں بدامت گشتہ بودم مبتلا
جوش زد چوں در دلم بحرِ ملال — بر زباں ایں شعر آمد حسبِ حال

"حیلہ گر را آشنا پنداشتم
سیم در زر را طلا پنداشتم"

ایک خط اس شعر سے شروع کرتے ہیں:[۵۴]

"نامۂ آں سروِ قامت گلبدن — در جوابِ خطِ شوق آمیزِ من"

ایک خط میں لکھا ہے کہ کسی محفل میں ایک رقاصہ غزل گا رہی تھی، جو مجھے بہت پسند آئی۔ میں نے بھی اسی طرز پر ایک غزل کہہ ڈالی۔ لیکن معذرت بھی کی ہے کہ چونکہ مجھے فارسی نظم میں پورا کمال حاصل نہیں ہے، اس لیے اسے بنظرِ اصلاح دیکھنا چاہیے:[۵۵]

"دوش در محفلِ رقص، رقاصۂ نازنین، زہرہ جبین، پری فریب، طاوس زیب کہ ربودنِ نقدِ ہوش اولین عملِ تعلیمِ غمزہ سحر سازش، و تاراجِ متاعِ شعور نخستین ہنرِ عشوہ جادو نوازش، حاصلِ دست افشانی بیش از تمنا در آستین، و دست بستۂ حنا و مآلِ پاکوبی افزوں از طلبِ پیش پا . . . غزل سرائید کہ در پسند حقیر انجامید۔ در تتبعِ آں چنیں بہم رسانید۔ چوں بر قوانینِ نظمِ فارسی آگہی کلی ندارد، نظر

باصلاحِ سخن سنجان برقم می آرد:

بازدر کوے تو، اے مہر فزا آمدہ ام .... حرفِ بیجا نتواں گفت، بجا آمدہ ام
اولاً، کردہ ام از حیلہ، دلِ خود را جمع — بعد از آں سوے تو اے حیلہ گرا، آمدہ ام
سببِ آمدن از عاشقِ بدنام مپرس — تو مگر نیک ندانی کہ چرا آمدہ ام
من نظیرم، تو کنوں خواہ بکش خواہ بخش .... بہرِ نظارہ ات، اے ماہ لقا، آمدہ ام"

ایک خط بحرِ طویل میں ہے، جس کے دو مصرعے ایک صفحے میں آئے ہیں۔ پہلا مصرع یوں شروع کرتے ہیں:[56]

"راحت افزاے محبّان، مصدرِ لطفِ نمایاں، مظہرِ خوبیِ شایاں، مجمعِ مہرِ نمایاں، رونقِ محفلِ الفت، زینتِ بزمِ مودّت، باعثِ راحت و بہجت، سببِ فرحت و عشرت، شاد باشی و سلامت..."

اور دوسرا مصرع اس طرح ہے:

"آنکہ از فرطِ عطوفت، بصد افزونیِ شفقت، طلب پردۂ الفت، شدہ باکثرتِ سُرعت، زہے فرخندہ بشارت، خہے زیبندہ اشارت..."

اس رسالے کے خاتمے پر نظیر نے اپنی فارسی نظم و نثر کو "ہوس" اور "خامی" بتلایا ہے۔ مگر یہ محض انکسار ہے۔ اس رسالے کی کتابت بھی رام چند کھتری نے سمت ۱۸۹۵/ ۱۲۵۴ھ/ ۱۸۳۸ء میں رجب کے مہینے میں کی تھی۔

نیاز فتحپوری اس رسالے کے متعلق لکھتے ہیں:[57]

"یہ کتاب بلحاظ انشا و مطالب طرزِ تقریر سے بہتر ہے اور اس کا اندازِ تحریر بھی اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس میں مختصر نویسی کو قائم رکھا گیا ہے اور اس میں اشعار بھی اچھے نظر آتے ہیں۔ بعض منظوم خطوط ہیں، اور فارسی کی چند غزلیں اور رباعیاں بھی ہیں، جو نظیر کی فارسی دانی کے ثبوت میں پیش کی جا سکتی ہیں۔

... ایک منظوم رقعہ ملاحظہ ہو جس میں غالباً انھوں نے تیراکی کا میلا دیکھنے کے لیے رتھ طلب کیا ہے:

محیطِ بخشش و بذل استقامت — ملاذ و منبعِ احسان سلامت
چو شوقِ صحبتِ رنگیں نگارم — ہمانا موجِ دریا در شمارم

مگر بعد از سلامِ الفت آرا | بنوکِ خامہ آرم مدعا را
کہ امروز از برائے سیرِ دریا | جہانے حاضر و خلق است یکجا
نظر تا می رسد، یکسر بہار است | چمن بر ساحلِ دریا نثار است
ز غسلِ مردمان و بازیٔ آب | بہر سو شوخیٔ گرداب بیتاب
ز عکسِ گلعذاراں آبِ دریا | برنگِ نہرِ گلشن در نظرہا
بساحل بسکہ مہر دیاں عیاں اند | شکارِ دامِ الفت ماہیان اند
بفرحت قطرہ زن ہر موجِ آب ست | مےِ مقصود در جامِ حباب است
بہارِ حسن و آب. بحر در جوش | بہم پہلو بہ پہلو، دوش بر دوش
چو بر دریا چنیں رنگیں بہار است | دلم از بہرِ آں بس بیقرار است
دریں صورت نظر بر بیقراری | عطا سازند "رتھ" بہرِ سواری
چو زاں مجمع ہمہ شاد اند امروز | کنم من ہم دلِ خود عشرت اندوز
کہ باشد دیدنِ عالم غنیمت | اگر یک لحظہ باشد دم غنیمت
نظیر اکنوں ندارد غیر ازیں یاد | کہ باشد خانۂ الطاف آباد!

اس رقعہ کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ عربی الفاظ کا صحیح صرف کرسکتے تھے اور منظر نگاری کے لیے وہ اچھے الفاظ اور اچھی ترکیبیں استعمال کرنے سے عاری نہ تھے۔ چند رقعات میں رباعیاں بھی نظر آتی ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض میں جدت کی گئی ہے کہ چوتھا مصرع ایک ہی رکھا ہے اور اس طرح ان کو ایک مسلسل نظم بنا دیا ہے۔ ایک رقعہ میں مستزاد رباعی پائی جاتی ہے۔"

مگر مجھے نیاز صاحب کی اس رائے سے اتفاق نہیں ہے کہ قدرِ متین میں خطوط "زیادہ تر انشا کی حیثیت سے لکھے گئے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ بعض ان کے وہ خطوط بھی ہوں، جو واقعی انھوں نے اپنے احباب کو لکھے تھے"۔ نیز مجھے ان کا یہ خیال بھی درست معلوم نہیں ہوتا کہ "ان میں سے شاید چند وہ رقعات جو پھول وغیرہ کی رسید میں لکھے گئے ہیں، اصلی ہوں۔ ورنہ سب انشائی حیثیت رکھتے ہیں"۔[۲۹]

ساتویں رسالے کا نام قلمی نسخے میں رعنا زیبا ہے؛ باٹن نے بھی یہی لکھا ہے، مگر فرحت اللہ بیگ

اور سلیم جعفر نے رعنائے زیبا کہا ہے۔ بہرحال اس کا آغاز یوں ہوتا ہے:

"اگر حمدِ پروردگارِ جہاں بگویم زبان است قاصر دراں

آغازِ داستان۔ آوردہ اند کہ در زمانِ پیشین جوانے صاحبِ تاج ونگیں چنش بے اندازہ وشوکتش آوازہ ..."

اس میں کسی بادشاہ کے عشق ومحبت کی داستان ہے۔ جس کا نام غالباً "روشن گل" ہے۔ بدقسمتی سے یہ رسالہ ناقص ہے۔ شروع میں سے ورق ۲ سے لے کر ورق ۔ تک اور آخر میں سے ورق ۲۲ کے بعد تمام متن ساقط ہوگیا ہے، اور یہ بھی معلوم نہیں کہ آخر سے کتنے ورق ضائع ہوگئے ہیں۔ اس کی چند سطریں بطورِ نمونہ ملاحظہ ہوں:

"روشن گل از دیدنِ جواہر فارغ گردید وخاطرِ نازکش سختیہا کشیدہ مشاہدۂ قطعاتِ لعل سنگہا بر سینہ کوفت وتماشائے افرادِ یاقوت رنگِ عارضِ گلگوں ہمرنگِ عقیق زرد کرد۔ بر جسمِ نازنینش در کہنہ نوے جست، وبر جانِ غمگینش رقمِ زمرد دائرۂ الماس گشت ... از جواہر خانہ برخاست وبصد رنج دست از زیرِ سنگ برآورد ... دیدنِ رقص از نگاہش برافتاد وشنیدنِ سرود راہ وقفہ کشاد۔"

سب سے آخر میں ایک اور رسالہ ہے جس کے صرف اختتام کے تین ورق (۴۱، ۴۲، ۴۳) بچ گئے ہیں ظاہر ہے کہ جملہ اوراق تینتالیس رہے ہوں گے۔ غالباً یہ بھی خطوط کا مجموعہ ہے جو نظیر نے سخنور دوستوں اور مہربانوں کو لکھے تھے۔ ایک مہربانِ سخن فہم کو لکھتے ہوئے اپنی تازہ رباعی درج کی ہے:

"گر دیر شود بیادِ یاراں ہم زود بقدرِ آں مناسب

از چند روز نویدِ خیریتِ مزاج فرحت اندوز نساخت۔ دلِ الفت آمود تعلق دارد۔ ترقب کہ زود مبتہج نمایند مضمون دست داد، بر زبانِ خامہ نہاد، رباعی:

گفتم ز تُتے کہ ہر دو یا بیم بہم دشنام لبِ تو بوسۂ شیریں ہم

خواہد دلِ من ہمیں، چہ خواہد دلِ تو فرمود بناز، آں دہم ایں نہ دہم

اس کے ترقیمے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسالہ انشائے نرمی گزین ہے:

"تمام شد انشاے نرمی گزین من نظیر اکبر آبادی از دستِ رام چند کھتری... یوم چہار شنبہ پایان روز ۱۹ جمیدالثانی ۱۲۵۸ھ / سمہ ۱۸۹۹ / ۱۲۴۸ فصلی در دہلی۔"[۶۲]

یقین ہے کہ اسی مجموعے میں کسی وقت ان کا نواں رسالہ فہم قرین بھی رہا ہوگا، جواب بالکل ناپید ہوگیا ہے۔

ان رسالوں کے پڑھنے سے میاں نظیر کی ایک سچی تصویر آنکھوں کے سامنے پھرنے لگتی ہے۔ وہ ایک عاشق مزاج، رند مشرب اور عوامی انسان تھے۔ ان کا عشق ہوس کارانہ اور مجازی تھا، اور وہ بڑھاپے تک اسی منزل میں رہے۔ ان رسالوں میں عشقِ حقیقی کی کوئی جھلک نہیں ملتی، نہ کہیں انھوں نے اپنے مادی جذبات پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ وہ ہمیشہ عوام الناس کے ساتھ زندگی بسر کرنے اور سب کو ایک نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اگرچہ یہ رسالے نثر میں ہیں مگر انھیں سے نظیر کا فارسی کلام جمع کیا جائے، تو چھوٹا سا دیوان تیار ہوسکتا ہے۔

نظیر کو فارسی نظم و نثر میں کمال حاصل تھا۔ اور ہندستان کے فارسی ادب میں انھیں ایک اچھا خاصا مقام ملنا چاہیے۔ ان کی نثر مقفّٰی، مسجّع اور مصنوع ہونے کے باوجود ہر قسم کی پیچیدگی اور دور از فہم خیالات اور محاورات سے پاک ہے، یہ عربی کے مشکل الفاظ کے غیر معمولی اختلاط سے بھی بڑی حد تک مبرّا ہے۔ وہ چھوٹے چھوٹے شگفتہ اور دلنشین جملے استعمال کرتے ہیں، جو فوراً دل میں کھُب جاتے ہیں۔

آخر میں یہ کہنا ضروری ہے کہ فارسی نے ہندستان میں ایک نیا انداز پیدا کیا اور ہم نے اسے اپنا کر اپنے رنگ میں اسے سنوارنے کی کوشش کی، جس سے ہندستانیت کی بو نہیں جاتی۔ ہم لوگ اکثر "مجھ سے کہا" کا ترجمہ "از من گفت" کرتے ہیں۔ نظیر نے بھی بار بار یہی لکھا ہے[۶۳]:

"از شوخے تند خو گفتم"، "شوخے از من گفت"، "از شکر لبے گفتم"، "از مہر جبینے گفتم"۔

حواشی

۱۔ ۱۱۴۷ — ۱۲۴۶ھ / ۱۷۳۵ — ۱۸۳۰ء

۲۔ سید قطب الدین باطن: گلستان بے خزاں معروف بہ نغمۂ عندلیب (۲۵۸): (نولکشور ۱۲۹۱ھ)

۳۔ عبدالغفور شہباز: زندگانی بے نظیر (نولکشور، ۱۹۰۰) : ۲۶۲ — ۲۶۳

۴۔ دیوان نظیر اکبر آبادی (انجمن ترقی اردو ہند دہلی ۱۹۴۲ء): ۹

۵۔ نگار (جنوری ۱۹۴۰ء): ۵۹

۶۔ مخمور اکبر آبادی: روحِ نظیر (آگرہ اخبار برقی پریس، ۱۹۴۶ء): ۲۰۹

۷۔ کلیات نظیر اکبر آبادی (مطبع رام کمار، نولکشور) ۲۳۱

۸۔ گلزار نظیر (ہندوستانی اکیڈمی، الہ آباد، ۱۹۵۱ء)

۹۔ ورق ۱-۲

۱۰۔ ورق ۳

۱۱۔ ورق ۴

۱۲۔ ورق ۵

۱۳۔ ورق ۵

۱۴۔ ورق ۷-۸

۱۵۔ ورق ۸-۹

۱۶۔ ورق ۹

۱۷۔ ورق ۱۰

۱۸۔ ورق ۱۱-۱۲

۱۹۔ ورق ۱۶

۲۰۔ ورق ۲۶-۲۷

۲۱۔ ورق ۲۱

۲۲۔ ورق ۲۱

۲۳۔ ورق ۲۱

۲۴۔ ورق ۲۱

۲۵۔ ورق ۲۱

۲۶۔ ورق ۲۱

۲۷۔ ورق ۲۱

۲۸۔ ورق ۱۶

۲۹۔ ورق ۲۴

۳۰۔ ورق ۲۴

۳۱۔ ورق ۱۴

۳۲۔ ورق ۳

۳۳۔ ورق ۶

۳۴۔ ورق ۱۰

۳۵۔ ورق ۱۱

۳۶۔ ورق ۶-۷

۳۷۔ ورق ۷

۳۸۔ ورق ۳۴
۳۹۔ نگار (جنوری ۱۹۴۰ء): ۶۹
۴۰۔ ایضاً ۶۰
۴۱۔ ورق ۱-۲
۴۲۔ ورق ۱۷
۴۳۔ ورق ۴
۴۴۔ ورق ۵-۷
۴۵۔ ورق ۵۶
۴۶۔ ورق ۶۷
۴۷۔ ورق ۴-۵
۴۸۔ ورق ۶
۴۹۔ نگار (جنوری ۱۹۴۰ء): ۶۳
۵۰۔ ورق ۵
۵۱۔ ورق ۷
۵۲۔ ورق ۱۱
۵۳۔ ورق ۱۱
۵۴۔ ورق ۱۴
۵۵۔ ورق ۱۷-۱۸
۵۶۔ ورق ۴۴
۵۷۔ نگار (لکھنؤ) (جنوری ۱۹۴۰ء): ۶۰-۶۳
۵۸۔ ایضاً: ۶۰
۵۹۔ ایضاً: ۶۱
۶۰۔ ورق ۱۶-۱۷
۶۱۔ ورق ۴۱
۶۲۔ ورق ۴۳
۶۳۔ انشائے طرز تقریر: ۴، ۵، ۶، ۱۲۰

تجریدِ محقّق طوسی

از

شبیر احمد خاں غوری

ایم اے

الہ آباد

شبیر احمد خاں غوری

تجریدِ محقّق طوسی

اسلامی ادب میں کم ہی کتابوں کے ساتھ محقق طوسی کی تجرید الکلام کے برابر اعتنا کیا گیا ہوگا۔ اصولاً یہ شیعی علم الکلام کی کتاب ہے۔ مگر بہت جلد اس نے کلام کے بجائے فلسفے کی ادبیاتِ عالیہ میں نمایاں مقام حاصل کر لیا اور غالباً شیعی سے زیادہ سنّی مدارس میں اسے مقبولیت نصیب ہوئی۔ تجریدِ محقق طوسی کی اس غیر معمولی ہر دلعزیزی کا راز اس کے مصنّف کی عبقریت میں مضمر ہے۔ اس لیے پہلے خود مصنّف کا مختصر تعارف غالباً بے محل نہیں ہوگا۔

(الف) محقّق نصیر الدین طوسی

ا۔ سوانح حیات

اسلامی ثقافت کے عہدِ تنویر کا آغاز عبّاسی خلافت کے ساتھ ہوا اور اسی کے ساتھ یہ دور ختم ہو گیا۔ ساتویں صدی ہجری میں تاتاریوں نے قصرِ خلافت ہی کو منہدم نہیں کیا، بلکہ علم و حکمت کے وہ روشن چراغ بھی بجھا دیے، جو پانچ سو سال سے قلمروِ خلافت کو بقعۂ نور بنائے ہوئے تھے۔ دریائے سندھ سے رودِ نیل تک گویا قیامتِ کبریٰ برپا تھی؛ منگول وحشیوں کی خون آشامی سے نہ کوئی عامی بچا، نہ عالم۔ ان تمدّن بیزار وحشیوں نے ساز و سامان کے ساتھ علم و حکمت کے جواہر پاروں کو بھی نذرِ آتش کرنے میں کوئی تامل نہ کیا، اور مہینوں تک بغداد میں کتابوں کے انبار جلتے رہے۔

لیکن تاریخ کا یہ اعجوبہ بھی موجبِ صد ہزار حیرت ہے کہ تاتاری چیرہ دستیوں کی اس صرصرِ تندی کے تہ دامن

علم و دانش کا یہ چراغ روشن ہوا؛ اور جب عراق و خراسان میں علم و حکمت کے چراغ ایک ایک کر کے بجھائے جا رہے تھے، انھیں چراغ گل کرنے والوں کی سرپرستی میں یہ چراغ روشن سے روشن تر ہوتا گیا۔ ساتویں صدی ہجری کی یہ شمعِ درخشاں محققِ طوسی کی ذات تھی!

اسلامی ثقافت نے اپنی چہاردہ صد سالہ تاریخ میں بے شمار باکمال پیدا کیے، لیکن "محقق" کا خطاب قوم نے صرف دو ہی باکمالوں کو دیا: پہلے محققِ طوسی کو اور پھر محققِ دوّانی کو۔

محققِ طوسی کا نام محمد اور کنیت ابو جعفر تھی۔ پورا نام خواجہ نصیر الدین ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسی تھا۔ اسلاف کا وطن جہرود ساوہ تھا، مگر خود طوس میں پیدا ہوئے؛ اسی لیے طوسی کے نام سے مشہور ہیں[۲]۔ یوم شنبہ ۱۱ جمادی الاول، ۵۹۷ھ کو صبح کے وقت پیدا ہوئے[۳]۔

شرعیات کی تعلیم اپنے پدر بزرگوار سے حاصل کی جو میر مرتضیٰ علم الہدیٰ کے تلمیذِ رشید فضل اللہ الراوندی کے شاگرد تھے[۴]! ان کے بعد ابو السعادات الاصفہانی کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا۔ اس زمانے میں شیخ کمال الدین میثم البحرانی بھی ان کے ہمدرس تھے[۵]۔ بعد میں محققِ طوسی نے شیخ میثم البحرانی سے جو نہج البلاغۃ کے مشاہیر شارحوں میں سے ہیں، فقہیات کی تکمیل کی اور شیخ میثم نے محقق سے ریاضی و حکمت (الٰہیات شفا و اوائل تذکرہ) پڑھے[۶]!

معقولات کی تکمیل فرید الدین داماد سے کی، جن کی وساطت سے اُن کا سلسلۂ تلمذ شیخ بو علی سینا تک پہنچتا ہے[۷]۔

ریاضیات کی تعلیم غالباً کمال الدین بن یونس الموصلی سے پائی تھی، جو اس فن کے متبحر عالم تھے۔ کمال الدین بن یونس کے علاوہ انھوں نے معین الدین سالم بن بدران کے سامنے بھی زانوے تلمذ تہ کیا، جو اپنے وقت کے معتزلی متکلم تھے[۸]۔

تعلیم سے فراغت کے بعد امیر ناصر الدین محتشم کے دربار میں پہنچے، جو باطنیۂ الموت کی طرف سے قہستان کا والی تھا۔ اس نے بڑے عزت و احترام سے انھیں اپنے یہاں رکھا۔ محقق نے بھی اس کے ایما پر اخلاق ناصری

لکھ کر اس کے نام معنون کی۔[9] اخلاقِ ناصری کے علاوہ اسی کے کہنے پر انھوں نے عین القضاۃ ہمدانی کی زبدۃ الحقائق کا ترجمہ کر کے اُس کے مشکل مقامات کی شرح بھی لکھی تھی۔[10]

اسی زمانہ میں مستعصم باللہ عباسی سریر آرائے خلافت ہوا (۶۴۰ھ)۔ اُس نے قلمدانِ وزارت ابن العلقمی کے سپرد کیا۔ خواجہ نصیر الدین نے یہ موقعہ غنیمت خیال کیا اور چاہا کہ کسی طرح ابن العلقمی کی مدد سے نئے خلیفہ کو شیعی مذہب پر لے آئیں۔[11] اس لیے انھوں نے مستعصم کی تعریف میں ایک قصیدۂ غرّا لکھ کر اسے ایک خط کے ساتھ ابن العلقمی کے پاس بھیجا۔ مگر ابن العلقمی کو اندیشہ ہوا کہ اگر نصیر الدین یہاں آ گئے تو اپنے فضل و کمال کی بنا پر خلیفہ کے مزاج میں دخیل ہو جائیں گے اور مجھے معزول کرا کے خود وزیر بن جائیں گے۔[12] لہٰذا اس نے قصیدے کی پشت پر صورتِ حال لکھ کر اور ان لفظوں کے ساتھ اسے امیر ناصر الدین محتشم کے پاس بھیج دیا:[13]

"مولانا نصیر الدین بخلیفہ روے زمین آغازِ مکاتبات و مراسلات فرمودہ۔ ازیں اندیشہ غافل نباید بود و ایں امرِ بزرگ را خورد نتواں شمرد"۔

یہ تحریر جب امیر ناصر الدین کی نظر سے گزری تو اس نے ناراض ہو کر خواجہ نصیر الدین کو قید کر دیا اور پھر اپنے ہمراہ الموت لے گیا جہاں بادشاہ علاء الدین خور شاہ نے انھیں قلعۂ "میمون دژ" میں محبوس کر دیا۔ اس طرح مصائب و آلام کا زمانہ شروع ہوا۔[14] اسی سال (۶۴۴ھ) محقق طوسی نے حسبِ تصریح خوانساری اشاراتِ بو علی سینا کی شرح مکمل کی۔ اس شرح کے خاتمے میں ان مصائب کا ذکر بڑے پُر درد الفاظ میں فرماتے ہیں:[15]

هذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات... رقمت اكثرها في حال صعب لا يمكن اصعب منها حال و رسمت اغلبها في مدة كدرة بال لا توجد اكدر منه بال. بل في ازمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصة و عذاب اليم و ندامة وحسرة عظيم وامكنة توقد كل آن فيها زبانية جحيم ويصب من فوقها الحميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطر ولا بالي مكدر. ولم يجئ حين لم يزد المي ولم يضاعف همي وغمي.

نعم ما قال الشاعر بالفارسية:

بگرداگر درِ خود چنداں کہ بینم | بلا انگشتری و من نگینم

آگے چل کر کچھ تو وہ اس محبس کی زندگی کے خوگر ہو گئے اور کچھ تکالیف کی شدّت میں بھی کمی ہو گئی۔ لہذا انھوں نے ان اوقاتِ فراغت کو غنیمت خیال کیا اور قید خانے میں باطنیوں کا جو کتاب خانہ تھا، اس سے استفادہ کرنے میں کوتاہی نہ کی۔ چنانچہ ۶۵۰ھ کے قریب انھوں نے المجسطی[۱۶] اور اصولِ اقلیدس اور المتوسطات مرتب کیے۔

۶۵۵ھ میں یہ مصیبت اور قید و محن کا زمانہ ختم ہوا، کیونکہ اسی سال ہلاکو نے الموت فتح کر کے باطنی حکومت کا قلع قمع کر دیا اور محقق طوسی کو قید سے نجات دلا کر انھیں بڑے اعزاز و اکرام سے اپنا تقرب بخشا۔[۱۷] بات یہ ہوئی کہ منکو قاآن نے جو ریاضی و ہیئت کا بڑا دلدادہ تھا اور ایک رصدگاہ قائم کرنا چاہتا تھا، خواجہ ناصر الدین کے فضائل و کمالات کی شہرت سن رکھی تھی۔ لہذا جب اُس نے اپنے بھائی ہلاکو (ایلخان) کو الموت کی مہم پر بھیجا، تو تاکید کی کہ خواجہ نصیر الدین کو قید سے چھڑا کر میرے پاس بھیج دینا۔ مگر ہلاکو محقق کے فضل و کمال سے خود اس درجہ متاثر ہوا کہ اس نے انھیں اپنے ہی پاس عزت و احترام سے ٹھہرا لیا۔[۱۸] اگلے سال ہلاکو نے محقق ہی کی ترغیب پر بغداد پر حملہ کر کے عباسی خلافت کا خاتمہ کر دیا۔[۱۹] ابن شاکر کتبی نے لکھا ہے کہ عملاً انھیں وزیر کا سا اقتدار حاصل تھا اور وہ ہلاکو کے مزاج پر اس درجہ حاوی تھے کہ وہ اُن کے مشورے کے بغیر نہ سفر کرتا تھا، نہ سوار ہوتا تھا۔[۲۰]

ہلاکو نے محقق ہی کو ممالک محروسہ کے تمام اوقاف کا متولی بنا دیا تھا۔ انھوں نے اپنی جانب سے ہر ایک شہر میں نائب مقرر کر دیے، جو اوقاف کی آمدنی کا عُشر مقامی ضرورتوں کے لیے رکھ کر بقیہ رقم ان کے پاس بھیج دیتے۔ اسی سے وہ رصدگاہ کے کارکنوں کو مشاہرہ دیتے، نیز شیعیوں و علویوں اور حکما وغیرہ کی حاجت روائی کرتے تھے۔[۲۱]

فتح بغداد کے بعد محقق طوسی نے ہلاکو کو رصدگاہ قائم کرنے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ ۶۵۷ھ میں مراغہ (تبریز) میں ایک عظیم الشان رصدگاہ قائم کی گئی جو دنیا کی مشہور رصدگاہوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

مگر بعد میں ہلاکو کا مزاج خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف سے متغیر ہوگیا۔ چنانچہ حسبِ تصریح روضات الجنات اس نے ایک دن محقق سے یہاں تک کہہ دیا کہ اگر تمہارے مرجانے سے مجھے رصدگاہ کے کام کے خراب ہوجانے کا اندیشہ نہ ہوتا، تو میں تمہیں قتل کرڈالتا۔ اس تغیرِ مزاج میں علامہ قطب الدین شیرازی کی غیبت کو بڑا دخل تھا۔ جب ۶۶۳ھ میں ہلاکو نے وفات پائی، تو محقق طوسی کو اُس کے اندیشہ سے نجات ملی۔

ہلاکو کے بعد اباقاآن بادشاہ ہوا۔ اس نے اپنے باپ کے وزیر خواجہ شمس الدین محمد کو منصب وزارت پر برقرار رکھا۔ شمس الدین محمد کے صاحبزادے بہاء الدین محمد کے ایماء پر محقق طوسی نے بطلیموس کی کتاب الثمرہ کی شرح لکھی۔ اس کے ساتھ وہ رصد کے کام میں بھی برابر مصروف رہے۔ انھوں نے ۱۸ ذی الحجہ ۶۷۲ھ کو داعیِ اجل کو لبیک کہا۔ حمد اللہ مستوفی (صاحبِ تاریخ برگزیدہ) نے تاریخِ وفات کہی:

نصیرِ ملت و دیں بادشاہِ کشورِ فضل — یگانہ کہ چو اُو مادرِ زمانہ نزاد
بسالِ ششصد و ہفتاد و دو بذی الحجہ — بروزِ ہیژدہم درگذشت در بغداد[22]

مشہد کی درگاہ سیدنا کاظم رضاؓ میں دفن ہوئے۔ ناصر لدین اللہ عباسی نے یہاں اپنے لیے مزار بنوایا تھا مگر وہ مرنے کے بعد رصافہ میں دفن ہوا۔ یہ محقق کی قسمت میں لکھا تھا۔ یوں انھیں مرنے کے بعد جوارِ سیدنا کاظمؓ میں جگہ ملی۔ بعد میں لوگوں نے تحقیق کیا تو معلوم ہوا کہ جس دن خواجہ نصیر الدین طوسی پیدا ہوئے ہیں، اسی دن ناصر لدین اللہ کو رصافہ قبر میں دفن کیا گیا تھا۔ گویا قدرت نے ولادت کے دن ہی ان کے دفن کے لیے قبر بھی خالی کرالی تھی۔[23]

آخر عمر میں محقق کا دل علامہ قطب الدین شیرازی کی طرف سے مکدر ہوگیا تھا۔ اُن کی سعایت و ریشہ دوانی کی جانب اوپر اشارہ ہوچکا ہے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ محقق نے زیجِ ایلخانی کے خطبے میں اپنے دوسرے رفقائے کار کا تو ذکر کیا ہے، لیکن نام نہیں لیا تو علامہ شیرازی کا۔ نیز زیج میں جو خرابیاں رہ گئی تھیں، اُن کی اصلاح کا کام بھی دوسروں کے سپرد کیا جو شاید اس کام کی کماحقہ صلاحیت نہیں رکھتے تھے،

اور قطب الدین شیرازی کے متعلق کچھ نہ کہا۔ اس سے علامہ قطب الدین کو بھی دلی رنج ہوا؛ اور حالانکہ وہ ان غلطیوں کی اصلاح پر پوری طرح قادر تھے، اسی لیے انھوں نے بھی ان کی اصلاح کی کوئی پروا نہیں کی۔"[۲۴]

خواجہ نصیر الدین طوسی کی جلالتِ قدر کے بارے میں صاحب حبیب السیر کا قول اوپر نقل ہو چکا ہے۔ وہ انھیں افضل المتقدمین و اعلم المتاخرین، افتخار الحکماء العظام و استظہار العلماء الکرام خواجہ نصیر الدنیا والدین کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اسی طرح قاضی نور اللہ شوستری نے مجالس المومنین میں ان کے بارے میں لکھا ہے:[۲۵]

"سلطان الحکماء والمتکلمین الحکیم النحریر نصیر الملۃ والدین محمد بن محمد الطوسی طیب اللہ مشہدہ۔ حکیمے کہ رائے قویم اُو صورتِ شریعت را بمثابۂ ہیولیٰ است، علیمے کہ نظرِ صائب اُو در جمیع احوال بر علتِ اولیٰ است، اماے کہ ائمۂ دین بفضل و تقدیم اُو معترف اند، ہماے کہ اہلِ یقین از بحرِ دانش اُو مغترف اند، تحریرے کہ تحریر اُو آزادان را بندہ ساختہ و تجرید اُو نقد محصلِ افکار علمائے کبار را در بوتۂ اعتبار گداختہ، فیلسوفے کہ روانِ افلاطون وارسطو بوجودِ اُو مفاخرت و مباہات جوید و زبانِ حال ابو علی سینا شکرِ مساعیِ جمیلۂ اُو گوید و عقلِ فعّال در اشراق طفلِ راہ اُوست و مشکلاتِ اربابِ کمال موقوف بیک نگاہِ اُو۔"

اسی طرح خوانساری نے لکھا ہے:[۲۶]

"الملک الوشید والملک النشید والفلک النشید سلطان المحققین وبرھان الموحدین مولانا الخواجہ نصیر الملۃ والدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی قدس سرہ القدوسی۔ ھو المحقق المتکلم الحکیم المنجر الجلیل صاحب کتاب تجرید العقائد والتعلیم الکامل الزائد۔"

خوانساری نے اپنے پیشروؤں سے محقق کے باب میں نقل کیا ہے:[۲۷]

کان فاضلاً محققاً وانت لہ رقاب الافاضل من المخالف والموالف فی

خدمته لدرك المطالب المعقولة والمنقولة وخضعت جباه الفحول فی عتبته لاخذ المسائل الفروعية والاصولية "

ابن شاکر کتبی لکھتے ہیں:[۲۸]

"محمد بن محمد بن الحسن الطوسی الفیلسوف صاحب علم الریاضی: کان رأساً فی علم الاوائل لاسیما فی الارصاد والمجسطی فانه فاق الکبار"

محقق کے معاصر کمال الدین میثم بحرانی نے اُن کے بارے میں لکھا ہے:[۲۹]

"وکان هذا الشیخ افضل اهل عصره فی العلوم العقلية وله مصنفات کثیرة فی العلوم الحکمیة والشرعية ... وکان اشرف من شاهدناه فی الاخلاق نور الله ضریحه"

صاحب "درة الاخبار" (فارسی ترجمہ تتمہ صوان الحکمة بیہقی) نے لکھا ہے:[۳۰]

"جوّاب آفاقِ حکمت و غوّاصِ اعماقِ حقیقت و غرّۂ حکمار سابق ولاحق۔ در جمیع علوم از منقول و معلوم و منثور و منظوم بر علمار محقق فائز آمد۔ دقیقہ بینِ اسطرلابِ افلاک و مہندسِ تختۂ خاک۔ حل کنندۂ احکامِ تاثیراتِ نجوم و کشایندۂ ابوابِ علوم۔ مفسّرِ ارقامِ اجرام و مقررِ آثارِ برجیس و بہرام بود۔"

عہدِ حاضر کا مستشرق شہیر کارا ڈیوو اُن کی عبقریت و عظمتِ فکر کے بارے میں لکھتا ہے:[۳۱]

"In the East in the troubled period of the Mongol invasion there flourished a great scholar with a fine synthetic brain. Nasiruddin Tusi".

۲ ۔ محقق کی جامعیت

اسلامی عبقریت نے محقق طوسی کی سی جامعیت کے باکمال کم پیدا کیے ہیں۔ وہ معقول و منقول دونوں پر یکساں طور پر حاوی تھے۔ یہاں اُن کی جامعیت کا مختصر تذکرہ پیش کیا جاتا ہے:

(الف) محقق طوسی فلسفے کے جیّد عالم تھے، چنانچہ انھوں نے اشاراتِ شیخ (کتاب الاشارات والتنبیہات) کی شرح لکھی۔ اُن سے پہلے امام رازی نے جو اشارات کی شرح لکھی تھی، اُس میں ابن سینا کے نظامِ فکر کے پرخچے اُڑا دیے تھے۔ محقق طوسی نے اپنی شرح میں امام رازی کے ایرادات کا جواب دیا۔ اور اس طرح متکلمین کے بے پناہ حملوں سے فلسفے کی بوسیدہ عمارت میں جو رخنے پڑ گئے تھے، اُن کا سدِّ باب کیا۔ اس پر قاضی نور اللہ شوستری نے تبصرہ کیا ہے:[۳۲]

"معالمِ تحقیقاتِ ابو علی را کہ بتصادمِ شبہاتِ ابوالبرکات یہودی و تشکیکاتِ فخر الدین رازی نزدیک باندراس رسیدہ بود، از غایتِ علوِ حکمت و کمالِ ادراک استدراک نمود و دہنِ ایراداتِ ایشاں را...... ظاہر نمود۔"

شیخ بو علی سینا کی عبقریت کا راز اس میں مضمر نہیں ہے کہ اس نے شفا جیسی کتاب لکھ دی جو اسلامی مشائی فلسفے کی کتابِ مقدس قرار پائی، بلکہ اس میں ہے کہ اس نے مشائی فلسفے کا یہ شاہکار ایسے عالم میں لکھا، جب کہ وہ موت و حیات کی کشمکش میں گرفتار تھا۔ دشمن گھات میں لگے ہوئے تھے اور وہ اُن سے جان بچاتا بھاگتا پھر رہا تھا۔ پس اگر کسی عبقری کی عظمت و رفعت کا معیار اس بات سے جانچا جا سکتا ہے کہ وہ روح فرسا اور جاں گسل ناسازگار حالات میں انتشارِ طبیعت اور پراگندہ روزگاری کے باوجود کوئی دائمی شاہکار مرتب کر دے سکتا ہے تو محقق طوسی بھی یقیناً تاریخ فکرِ انسانی کے ایک عظیم عبقری ہیں۔ انھوں نے شرحِ اشارات ایسے ہی ناسازگار ماحول میں لکھی تھی۔ غموم و ہموم کی افواجِ قاہرہ نے انھیں چاروں طرف سے اس طرح گھیر لیا تھا کہ وہ

"بلا انگشتری و من نگینم"

کا مصداق بن گئے تھے۔ ان روح فرسا حالات میں ان کا اشارات بو علی سینا کی شرح لکھنا بجائے خود اعجوبہ تھا۔ لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے پیشرو امام رازی کا مسکت جواب بھی دیتے گئے، جو اپنی شرحِ اشارات میں (جو شرح سے زیادہ "جرح" کہلانے کی مستحق ہے) بو علی سینا کے فلسفیانہ نظام کی دھجیاں بکھیر چکے تھے۔ قاضی نور اللہ شوستری کا قول اوپر مذکور ہوا ہے۔ یہ شاعرانہ مبالغہ نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ اسی طرح ان کا یہ قول[۳۳] بھی کہ

"اگر ابوالبرکات یہودی آں اعجازِ حکمت را مشاہدہ می نمود، بیدرنگ ایمان می آورد و دیباجۂ

عجز و ہوان بر او می شمرد و اگر فخر رازی را دسترس می بود، در نیلِ آں موائد نکتہ طرازی و مواہب حکمت پردازی نقودِ گنجینۂ امکاں را برسم بقبازی می داد۔"

اس لیے اگر اساطینِ فلاسفۂ سابق کی ارواح ان کی مساعیِ جمیلہ کی شکر گزار ہوں، تو بیجا نہیں، جیسا کہ قاضی نور اللہ شوستری نے بھی لکھا ہے:[۳۴]

"فیلسوفے کہ روانِ افلاطون وارسطو بوجودِ او مفاخرت، و مباہات جوید و زبانِ حالِ ابو علی سینا شکرِ مساعیِ جمیلۂ او گوید۔"

شرح اشارات کے علاوہ انھوں نے امام رازی کی مشہور کتاب محصل افکار المتقدمین والمتاخرین کا جواب بھی نقد المحصل کے نام سے لکھا جس کی اہمیت کی طرف قاضی نور اللہ شوستری نے یوں اشارہ کیا ہے:[۳۵]

"تجرید و نقد محصل افکارِ علمائے کبار را در بوتۂ اعتبار گداختہ۔"

ان دو کتابوں کے علاوہ انھوں نے منطق اور فلسفہ کے موضوع پر یہ کتابیں لکھی ہیں:

۳۔ تجرید المنطق

۴۔ اساس الاقتباس

۵۔ رسالہ در تحقیق نفس الامر

۶۔ رسالہ در تحقیقِ ماہیتِ علم

۷۔ رسالہ الی نجم الدین الکاتبی فی اثبات واجب الوجوب

کاتبی قزوینی مصنف حکمۃ العین نے ایک مستقل رسالہ وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت میں بعنوانِ رسالہ فی اثبات الواجب لکھا تھا۔ مختلف اہل فکر نے اثبات باری کے متعلق جو دلائل دیے تھے، اس میں اُن پر نقد و تبصرہ بھی کیا تھا۔ حکما نے اثباتِ واجب تعالیٰ پر جو دلیل قائم کی تھی، کاتبی نے اس پر بھی ایرادات وارد کیے تھے۔ محقق طوسی نے اس آخری رسالہ میں انھیں ایرادات کا جواب دیا ہے۔

۸۔ اثباتِ عقلِ فعّال

۹۔ بقار النفس بعد بوار الجسد

۱۰۔ اخلاقِ ناصری

اخلاقیاتِ ارسطو کے تراجم و شروح کے علاوہ حکمائے اسلام نے اخلاق کے موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ابوعلی ابن مسکویہ کی تہذیب الاخلاق ہے، جو اخلاقِ ناصری کی اصل ہے۔ مگر قبولِ عام کا شرف قسامِ ازل نے محققِ طوسی کی اخلاقِ ناصری کا اور محقق دوّانی کی اخلاقِ جلالی کے لیے لکھ رکھا تھا۔ اخلاقِ ناصری آج تک فلسفۂ اخلاق کے علاوہ فارسی زبان کے ادبیاتِ عالیہ میں محسوب ہوتی ہے اور اسی لیے فارسی کے اعلیٰ نصاب میں شامل ہے۔

(ب) محققِ طوسی ریاضی و ہندسہ کے مشاہیر فضلا میں سے تھے۔ ان کے تبحّر فی الریاضیات کے بارے میں قاضی نوراللہ شوستری نے لکھا ہے:

"حضرت جنت خضرت خواجہ را جمیع علوم بکمال بودہ بتخصیص فنِ ریاضیات؛ بلکہ متمم و مکمل ایں فن است"۔

فنِ حساب میں قاضی نوراللہ شوستری نے ان کی کتاب جامع الحساب بالتخت والتراب کا ذکر کیا ہے۔ ابن شاکر کتبی نے ان کی مصنّفات میں الجبرا کے فن سے متعلق رسالہ فی الجبر والمقابلہ کو گنایا ہے۔ انھوں نے حجاج بن یوسف بن مطر اور ثابت بن قرہ کے تراجمِ اصولِ اقلیدس کو سامنے رکھ کر تحریرِ اصولِ اقلیدس کے عنوان سے اسی کتاب کا نیا ایڈیشن مرتب کیا تھا۔

اصولِ اقلیدس کا سب سے پہلا عربی ترجمہ منصور عباسی (۱۳۶ھ - ۱۵۸ھ) کے عہد میں ہوا۔ بعد میں حجاج بن یوسف بن مطر نے ہارون الرشید (۱۷۰ھ - ۱۹۳ھ) کے عہدِ خلافت میں یحییٰ بن خالد برمکی کے ایما پر اقلیدس کا ترجمہ کیا۔ مامون الرشید (۱۹۸ھ - ۲۱۸ھ) کے عہد میں حجاج نے اس ترجمے پر نظرِ ثانی کرکے اصلاح شدہ نسخے کا نام نقلِ مامونی رکھا اور پہلا ترجمہ نقلِ ہارونی کے نام سے موسوم رہا۔ تیسری صدی میں اسحاق بن حنین نے اقلیدس کا نیا ترجمہ کیا اور ثابت بن قرہ (ف ۲۸۸ھ) نے اس پر اصلاح دی۔ ثابت نے خود بھی مستقلاً یونانی زبان سے عربی میں اقلیدس کا ترجمہ کیا۔ شاید اور لوگوں نے بھی (مثلاً ابوعثمان دمشقی وغیرہ) اقلیدس کے ترجمے کیے تھے۔ مگر شہرت صرف دو ہی ترجموں کو نصیب ہوئی: حجاج بن یوسف کی کتاب نقلِ مامونی کو اور ثابت بن قرہ کے ترجمے کو۔ محققِ طوسی نے ان دونوں

ترجموں کی بنیاد پر اقلیدس کا نیا ایڈیشن مرتب کیا تھا، چنانچہ اس کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

• فلما فرغت عن تحریر المجسطی رایت ان احرر کتاب اصول الهندسة و الحساب المنسوب الی اقلیدس الصوری بایجاز غیر مخل واستقصی فی ثبت مقاصده استقصاء غیر ممل واضیف الیه مما استفدته من کتب اهل هذا العلم واستنبطته بقریحتی"

محقق طوسی نے اپنے اقلیدسی اکتشافات کا حوالہ تحریر اصول اقلیدس میں دیا ہے۔ یہ اکتشافات واقعی اہم ہیں اور علم ریاضی کی تاریخ میں خاص مقام رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر خطوط متوازی کا مصادرہ (Parallel Postulate) ہے، جو اصول اقلیدس کی تالیف کے بعد سے پچھلی صدی تک فضلائے ریاضیات کے مابین بحث و نظر کا موضوع بنا رہا ہے۔ مسلمان مہندسین نے بھی اس پر طبع آزمائی کی تھی جن میں سے خود محقق طوسی نے تین فاضلوں کی کاوشوں کو الرسالۃ الشافیۃ میں تفصیل کے ساتھ گنایا ہے۔ لیکن مورخین ریاضیات نے ریاضی دانان اسلام میں سے صرف محقق طوسی ہی کی کاوش کو درخور ذکر سمجھا ہے۔ مورخ کیجوری ان کے بارے میں لکھتا ہے:[۳۶]

"He tried his skill at a proof of the parallel postulate".

لیکن زیادہ وضاحت سے علامہ اقبال نے لکھا ہے، بلکہ ان کے خیال میں تو فضائے کثیر الجہات کے تصور کی بنیاد کا شرف محقق طوسی ہی کو پہنچتا ہے۔ لکھتے ہیں:[۳۷]

"On the side of Mathematics, it must be remembered that since the days of Ptolemey (87-165 A.D) nobody gave serious thought to the difficulties of demonstrating the certitude of Euclid's parallel postulate on the basis of perceptual space. it was Tusi, who first disturbed the calm which had prevailed in the world of Mathematics for a

thousand years and his efforts to prove the postulate realized the necessity of abandoning perceptual space. He thus furnished a basis, however slight, for the hyperspace movement of our time."

تحریرِ اصول اقلیدس کے علاوہ محقق طوسی نے متوسطات کو بھی از سرِ نو مرتب کیا تھا۔ یہ ریاضی کے تقریباً سولہ رسالے ہیں جو اُصول اُقلیدس اور المجسطی کے درمیانی دور میں پڑھائے جاتے تھے۔ ان میں سے مشہور رسالے حسبِ ذیل ہیں :

۱۔ معطیات اقلیدس
۲۔ کتاب الاکر لثاؤذوسیوس
۳۔ کتاب الکرۃ المتحرکہ لدوطولوقس
۴۔ کتاب المساکن
۵۔ کتاب المناظر لاقلیدس
۶۔ ظاہریات الفلک لاقلیدس
۷۔ کتاب الایام واللیالی لثاؤذوسیوس
۸۔ کتاب المفروضات لثابت بن قرۃ الحرانی
۹۔ کتاب ماخوذات ارشمیدس
۱۰۔ رسالہ فی جرمے النیرین وبعدیہما
۱۱۔ کتاب الکرۃ والاسطوانہ لارشمیدس
۱۲۔ کتاب الاکر لمانالاؤس

ان کے علاوہ انھوں نے اپلونیوس کے مخروطات کو بھی تحریر المخروطات کے نام سے مرتب کیا۔ اصل کتاب آٹھ مقالوں پر مشتمل تھی مگر اصل یونانی میں آج اس کے صرف چار مقالے ملتے ہیں۔ تیسری صدی ہجری میں بنو موسیٰ کی توجہ سے پہلے چار مقالوں کا ترجمہ ہلال بن ابی ہلال الحمصی نے اور اگلے تین مقالوں اور آٹھویں مقالے کی پہلی چار شکلوں کا ثابت بن قرہ نے کیا تھا (باقی حصہ باوجود تلاشِ بسیار کے دستیاب ہی نہیں ہوا)

تیرھویں صدی مسیحی میں محقق طوسی نے دیگر کتبِ ریاضی و ہیئت کی طرح اسے بھی مرتب کیا۔ طوسی کے ایڈیشن کی اہمیت اس بنا پر ہے کہ جب اٹھارویں صدی میں ہیلے نے اس کا معیاری ایڈیشن شائع کرنا چاہا اور اسے اصل یونانی میں آخری چار مقالے نہ ملے، تو اس نے محقق ہی کی تحریر المخروطات کی مدد سے باقی کتاب کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا۔

(ج) محقق طوسی تاریخ اسلام کے مشہور ہیئت دانوں میں سے ہیں۔ انھوں نے بطلیموس کی

کتاب المجسطی کا جو اڈیشن مرتب کیا تھا، وہی بعد میں مستعمل رہا اور اقلیدس کے سابقہ تراجم اور اڈیشنوں کی طرح محقق کی تحریر المجسطی کے بعد المجسطی کی سابقہ شروح اور اڈیشن بھی گوشۂ خمول میں پڑے رہ گئے۔ اس کتاب کے متعلق قاضی نور اللہ شوستری نے لکھا ہے:[۳۸]

"و از مصنفات آنحضرت دریں فنِ شریف (ہیئت)، یکے تحریر مجسطی است کہ اضعاف اشال مشکلات و غوامضِ زیج در ہر فصلے ازاں مندرج است۔"

لیکن یہاں بھی محقق طوسی کی عبقریت نے بطلیموس کی کورانہ تقلید گوارا نہیں کی؛ بلکہ انھوں نے جہاں بھی ضروری سمجھا، اس سے اختلاف کیا اور اس کے بنائے ہوئے اصولوں کی اصلاح کی۔ خصوصیت سے انھوں نے اس کے معدل المسیر سے اتفاق نہیں کیا اور اس کے بدل کے طور پر افلاکِ جزئیہ میں اضافہ کر دیا۔ ایک یورپی مورخ علم الہیئت اُن کے ابتکارِ فکر کے بارے میں رقمطراز ہے:[۳۹]

"He does not appear to have accepted the authority of Ptolemey without question and objected in particular to the use of the equant, which he replaced by a new combination of spheres.

تحریر المجسطی کے علاوہ محقق نے ہیئت میں اور کتابیں بھی لکھی ہیں، جن میں کتاب "تذکرہ در ہیئت" زیادہ مشہور ہے۔ بعد کے علماء مثلاً نظام الاعرج نیشاپوری، میر سید شریف اور علامہ برجندی وغیرہ نے تذکرہ کی شروح لکھیں۔

ان کی بعض اور کتابیں بھی ہیں مثلاً رسالہ بعینیہ، رسالہ سی فصل، شرحِ کتاب ثمرۂ بطلیموس، وغیرہ۔ لیکن درسیات میں سب سے زیادہ مقبولیت ان کے رسالے بست باب کو حاصل ہوئی جو اسطرلاب کے استعمال سے متعلق ہے۔ بہت سے علمائے متاخرین نے اس کتاب کی شرحیں لکھی ہیں۔ یہ رسالہ موجودہ صدی کے آغاز تک عربی مدارس کے نصاب میں داخل تھا۔

قدیم زمانے میں علم الہیئت ہی کا جزو وہ علم محسوب ہوتا تھا جو آج "علم المثلثات الکرویہ" کہلاتا ہے۔

محقق طوسی پہلے مہندس ہیں جنھوں نے اسے مستقل حیثیت دی۔ کیجوری لکھتا ہے:

"He for the first time elaborated trignoometry independently of astronomy and to such great perfection that had his works been known, Europeans of the fifteenth century might have spared their labours".

چنانچہ اس موضوع پر ان کی کتاب شکل القطاع اس دعوے کی شاہدِ عدل ہے۔
شکل قطاع کا موضوع قدیم علم المثلثات الکرویہ کا معرکۃ الآرا مسئلہ تھا لیکن آج جب کہ ضابطۃ الجیوب (Sine Equation) نے مثلثات کرویہ کے حل کو بازیچۂ اطفال بنا دیا ہے، اس مسئلے کے غموض و اشکال کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ بلکہ یہ بات بھی بہت کم لوگوں کو معلوم ہوگی کہ یہ ضابطۃ الجیوب بھی مسلمان ہیئت دانوں کی دریافت ہے، خواہ ابوالوفا کی ہو یا البیرونی کے استاد ابونصر بن عراق کی۔

ان دونوں فاضلوں نے اپنے پیشرووں کی طرح اس مسئلے کو اپنی اپنی ہیئت کی کتابوں میں بیان کیا تھا۔ بعد میں البیرونی نے مقالید علم الہیئۃ میں ان کوششوں کا ذکر کیا ہے۔
مگر محقق طوسی پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ہیئت کے مسائل سے بے نیاز ہو کر لکھی اور اس میں نہ صرف متقدمین کی کاوشوں ہی کو نقل کیا، بلکہ اس باب میں اپنی دریافتوں کو بھی قلمبند کیا۔ انھوں نے پہلے یہ کتاب فارسی زبان میں لکھی تھی، بعد میں اس کا عربی میں ترجمہ کیا۔ عربی شکل القطاع قسطنطنیہ سے فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔

(د) محقق طوسی نے ہلاکو کے حکم سے مراغہ میں رصدگاہ قائم کی جو تاریخ علم الہیئت کی مخصوص رصدگاہوں میں شمار کی جاتی ہے۔
اوپر ہلاکو کے پیشرو منگو قاآن کے ہیئت و نجوم سے شغف کا ذکر آچکا ہے۔ اس نے رصدبندی کا کام جمال الدین محمد بن طاہر بخاری کے سپرد کیا، مگر ان سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی۔ اس پر منگو نے ہلاکو کو لکھا

کہ جب الموت کو فتح کرلو، تو وہاں سے محقق طوسی کو آزاد کر کے یہاں بھیج دینا۔ لیکن ہلاکو نے فتح الموت کے بعد محقق کو اپنے ہی پاس روک لیا اور انھوں نے اس کے حکم سے مراغہ میں رصدگاہ تعمیر کی۔ چنانچہ خوند میر روضۃ الصفا میں لکھتا ہے:[۴۱]

"و در سببِ بستنِ رصد در ایام ہلاکو خاں مورخاں اختلاف نمودہ اند۔ بعضے ازاں طائفہ گفتہ اند کہ چوں منگو قاآن از میانِ سلاطینِ مغول بتشحیذِ ذہن و ذکا رامتیازِ تمام داشت چنانچہ بعضے از اشکالِ اقلیدس حل می کرد، ایں ہوس از خاطرش سر بر زد کہ در وقتِ اقتدار رصدے بنا نماید و بموجب فرمان جمال الدین محمد بن طاہر بن محمد الراوندی بداں مہم مشغول گشت و بعضے از اعمال بداں مشتبہ شدہ، حصولِ ایں مطلوب در حیزِ تاخیر و تعویق افتاد، و بنا برآنکہ اندیشۂ رصد بستن از حاشیۂ ضمیرِ منگو قاآن محو نشدہ بود، آوازۂ فضائل و کمالاتِ خواجہ نصیر طوسی بہ سمعِ اُو رسیدہ در وقتِ وداع با برادر گفت کہ چوں قلاعِ ملاحدہ را متخلص گردانی، خواجہ نصیر طوسی را روانۂ ایں صوب نمائی، چہ درآں وقت خواجہ مذکور در سلکِ ساکنانِ قلعہ میمون دژ انتظام داشت۔ و چوں فتحِ قلاعِ اسماعیلیہ میسّر گشت و خواجہ بخدمت پیوست، ایلخان مفارقتِ اُو جائز نداشت و فرمان داد کہ در موضعِ مناسب خواجہ بامرِ رصد اشتغال نماید و مشارٌ الیہ مراغہ تبریز را اختیار نمود۔

"و برخے گویند کہ چوں ہلاکو خاں از مہمِ بغداد و موصل و دیار بکر و سائر ممالک کہ بمملکتہائے مذکورہ قرب و جوار می داشت، فراغت یافت، جناب افضل المتاخرین خواجہ نصیر الدین طوسی معروض گردانید کہ اگر رائے بادشاہِ جہانگیر صواب بیند کہ باعمالِ رصد مشغول شوند و زیجے استنباط کنند، تا در حوادثِ مستقبلاتِ ایام و معاملاتِ خواص و عوام و کیفیتِ امتدادِ حال و نقص و بسطت و بقائے ملک و توالد نسل خبر دادہ حقیقتِ آں باز نماید۔ ایں سخن موافقِ مزاجِ ایلخان افتادہ، موجبِ مزیدِ حسنِ اعتقادِ اُو گشت۔"

اس طرح محقق طوسی کے اہتمام و انصرام سے رصدگاہِ مراغہ تعمیر ہوئی جس کی تفصیل میر خوند نے یوں قلم بند کی ہے:[۴۲]

"خواجہ نصیر الدین مراغۂ تبریز را جہت بنائے رصد اختیار کردہ۔ حکم شد کہ ہر چہ محتاج الیہ آں

مہم باشد، دیوانیاں وخزانچیاں تسلیم نمایند۔ وخواجہ ہرکس وہر چیزکہ در بایست بود طلب فرمودہ وبدست آوردہ درطرفِ شمالی مراغہ برزبر پُشتۂ رفیع بہ بنائے رصدخانہ اشتغال نمود، مشتمل برتماثیلِ اشکالِ افلاک وتدویرات وحوامل ودوائرِ موہومہ وصور وبروجِ دوازدگانہ۔ وآں رصد بروجہے ساختہ وپرداختہ شدکہ ہرصباح پرتوِ نیّرِ اعظم ازثقبۂ قبۂ بالا برسطحِ عتبہ می افتاد ودُرج ودقائق حرکت وسطِ آفتاب وکیفیتِ ارتفاع درفصولِ اربعہ ومقادیرِ ساعات ازآنجا معلوم می گشت وصورتِ کرۂ زمین وتقسیمِ رُبعِ مسکون براقالیمِ سبعہ وطولِ ایام وعرضِ بلد وہیئاتِ جزائر وبحار چناں روشن ومبرہن گردیدکہ ہیچ چیز مشتبہ نماند وبواسطۂ اختلافِ حرکتِ اوجِ آفتاب میانِ زیجِ ایلخانی وزیجاتِ پیشیں درطالعِ سال تفاوتے فاحش ظاہر گشت"۔

رصدگاہِ مراغہ میں محقق طوسی کے علاوہ جن باکمالوں نے کام کیا، ان کے حذاقتِ فنی کی تفصیل موجبِ تطویل ہوگی۔ مقصود صرف اس رصدگاہ کی عظمت کا ذکر ہے جو اپنے بانی وقیم (محقق طوسی)، کی عظمت وعبقریت کی دلیل ہے، چنانچہ بَیری اس کے بارے میں لکھتا ہے[۴۳]:

"Hulagu Khan—provided funds for the establishment of a magnificent observatory at Maragha—. Here a number of astronomers worked under the general superintendence of Nasiruddin. The instruments they used were remarkable for their size and careful construction, and were probably better than any used in Europe in the time of Copernicus—Nasiruddin also wrote an abstract of astronomy, marked by some originality.'،

اس سلسلے میں کاراڈیوو لکھتا ہے[۴۴]:

"In the East in the troubled period of the Mongol invasion there flourished a great Scholar

with a fine synthetic brain, Nasiruddin Tusi (d. 762 : 1274). He made observations at Maragha in Asia Minor in an observatory founded by the munificence of the Mongol Khan and drew up the astronomical tables called after the regal title of these conquerors. "The Ilkhanian Tables". The instruments at Maragha were much admired—In the observatory at Maragha there were instruments made of rings for spherical purpose : eliptical, solistical, and equatorial armillaries."

اس رصدگاہ کا آنکھوں دیکھا حال حکیم حسن بن احمد نے ابن شاکر کتبی سے بیان کیا تھا ؛ چنانچہ موخرالذکر لکھتا ہے:[۴۵]

"قال حسن بن احمد الحکیم صاحبنا سافرت الیٰ مراغہ وتفرجت فی الرصد ومتولیۃ علی ابن الخواجہ نصیرالدین الطوسی وکان شابًا فاضلاً فی التنجیم والشعر بالفارسیہ ..... فرایت فیہ من الات الرصد شیئًا کثیرا: منہا ذات الحلق وھی خمس دوائر متخذہ من نحاس: الاولیٰ دائرۃ نصف النہار وھی مرکوزہ علی الارض ودائرۃ معدل النہار ودائرۃ منطقۃ البروج و دائرۃ العرض ودائرۃ المیل ورأیت الدائرۃ الشمسیۃ التی یعرف بہا سمت الکواکب:"

محقق طوسی کی نگرانی میں جو آلات رصدیہ تیار کیے گئے تھے ، وہ اتنے صحیح اور نفیس تھے کہ سولھویں صدی تک یورپ اُن جیسے آلات نہ بنا سکا۔ بَیری لکھتا ہے:[۴۶]

"The skilled artisans of Nuremberg were employed in constructing astronomical instruments of an accuracy hitherto unknown in Europe, though probably still inferior to those of Nasiruddin or Ulugh Beg".

حتی کہ کوپرنیکس جس نے اپنے آلات رصدیہ خود تیار کرائے تھے، محقق طوسی کے آلات کی سی صحت اور صفائی پیدا نہ کر سکا۔ یہی مورخ کہتا ہے:

"His instruments, which were mostly of his own construction, were inferior to those of Nasir-uddin or Ulugh Beg."

رصدگاہِ مراغہ میں محقق طوسی اور ان کے رفقائے کار نے بارہ سال کام کیا اور اس بارہ سال کے صبر آزما مشاہدات کا نتیجہ زیج ایلخانی کی شکل میں نمودار ہوا۔ زیج ایلخانی کے مشاہدات اور حسابات میں محقق طوسی اور ان کے رفقا نے جو جگر کاوی کی تھی، اس کی داد کوئی باکمال ہیئت دان ہی دے سکتا تھا۔ چنانچہ پونے دو سال بعد جب الغ بیگ نے سمرقند میں رصدگاہ قائم کر کے نئی زیج (زیج جدید) مرتب کروائی، تو غیاث الدین جمشید کاشی نے جو اس نئی رصدگاہ کے مہتمم مقرر ہوئے تھے، زیج خاقانی (یا زیج جدید الغ بیگ) کے مقدمے میں حسب تصریح مجالس المومنین لکھا:[۴۲]

"حکیم فاضل مہندس مولانا غیاث الدین جمشید کاشی رصدی کہ زیج جدید فی الحقیقۃ از مآثر طبع جدیدِ اوست در خطبۂ زیج خاقانی...... سطرے چند مشتمل بر مدحِ حضرت خواجہ نوشتہ...... کہ چوں خسوف و کسوف بآنچہ بعمل از زیجات مستعمل حاصل می شد موافق نبود۔ و ہمچنیں در مقامات بعضے کواکب تقدیم و تاخیر بود، بقدرِ وسع بعضے خسوفات را رصد کردیم و از آں اوساط و تعدیلات قمر را تصحیح کردیم و اوساطِ باقی کواکب رصدی کہ حضرت فیلسوف بحق و حکیم مطلق المولیٰ الاعظم والبحر الاعلم مظہر الحقائق مبدع الدقائق استاذ البشر اعلم اہل البدو والحضر متمم علوم الاوائل والاواخر کاشف مفصلات المسائل بالمآثر سید الحکمار افضل العلمار سلطان المحققین و برہان المدققین ینبوع الحکمۃ نصیر الملۃ والدین محمد بن محمد الطوسی قدس نفسہ وزاد فی مظاہر القدس اللہ فرمودہ است وضع نمودیم۔"

اسی سلسلے میں بیری لکھتا ہے:[۴۸]

"But the great work of the Maragha astronomers which occupied them 12 years, was the issue of a revised set of astronomical tables, based on the Hakmite Tables of Ibne Yunus—They contained not only the usual tables for computing the motions of the planet etc, but also a star catalogue, based to some extent on new observations—An important result of the observations of the fixed stars made at Maragha was that the precession was fixed at 51° or within 1° of its true value".

(ھ) محقق طوسی کے دوسرے کمالات بالخصوص ان کے سیاسی تدبر اور ادبی مہارت کی تفصیل اس مختصر مقالے کے موضوع سے باہر ہے کیونکہ اس کا مقصد اُن کی تجرید الکلام کا تعارف ہے۔

(ب) تجرید طوسی

محقق کی تجرید الکلام یا تجرید طوسی اصولاً علم کلام کی کتاب ہے اور اسی حیثیت سے یہ آج تک شیعی مدارس کے نصاب میں پڑھائی جاتی ہے۔ لیکن عملاً اس نے بہت جلد ایک فلسفیانہ شاہکار کا مقام حاصل کرلیا اور اسی لحاظ سے وہ مدارسِ عربیہ میں فلسفے کے اعلیٰ نصاب میں شامل رہی اور غالباً اس کی یہی حیثیت تھی جس کی بنا پر شیعی علماء سے زیادہ سُنّی فضلا نے اس سے اعتنا کیا۔

۱۔ تجرید طوسی سے پہلے

اسلامی تعلیم کا امتیازی کارنامہ علم وحکمت کی ترغیب تھا۔ قرآن کریم نے حکمت و دانش کو زندگی کی قدرِ اعلیٰ "خیر کثیر" قرار دیا ہے:

ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیرا

اس لیے پیغمبرِ اسلام صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حکمت کو مردِ مومن کی متاعِ گم گشتہ فرمایا کہ جہاں ملے وہ اس کے لے لینے کا سب سے زیادہ حقدار ہے:

کلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن اینما وجدھا فھواحق بھا

یہ اسی تعلیم کا نتیجہ تھا کہ مسلمانوں کی علمی تشنگی اور ذوقِ تحقیق نے فقط "حکمتِ قرآن" ہی پر قناعت نہیں کی، بلکہ "حکمتِ یونان" میں بھی تبحر حاصل کیا۔ ان دونوں حکمتوں کے تصادم سے مفکرینِ اسلام دو جماعتوں میں بٹ گئے۔ مبدأ و معاد کی معرفت اور سعادتِ عظمیٰ کا حصول دونوں کے پیشِ نظر تھا، مگر ایک جماعت اس بحث و تمحیص کو اتباعِ اسلام کے دائرے میں رکھنا چاہتی تھی، اور دوسری اس التزام کی منکر تھی۔ پہلی جماعت آگے چل کر "متکلمین" کہلائی، اور دوسری "فلاسفہ"، جنھیں "حکمائے اسلام" کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

پھر ان مفکرین کی اکثریت نے ادراکِ حقیقت کے لیے ظاہر استدلال (بحث و نظر) کو اپنا معمول بہ بنالیا۔ لیکن کچھ لوگ اس کی افادیت سے زیادہ مطمئن نہ تھے اور درکِ حقیقت کا واحد ذریعہ صرف کشف اور ذوق و وجدان ہی کو سمجھتے تھے۔ اس طرح اسلامی فکر کے چار راستے بن گئے:

۱۔ "متکلمین" (اتباعِ اسلام کے ملتزم لیکن بحث و نظر کے قائل)

۲۔ "صوفیہ" (اتباعِ اسلام کے ساتھ ذوق و مکاشفہ کے حامی)

۳۔ "مشائیہ" (اتباعِ اسلام کے منکر لیکن بحث و نظر کے قائل)

۴۔ "اشراقیین" (مکاشفہ و وجدان و اشراق کے مدّعی)[۴۹]

۲۔ انہارِ اربعہ کا سنگم

اسلامی فکر کے یہ چاروں دھارے آخر کار محقق طوسی پر آکر مل گئے اور اسی میں ان کی تجرید الکلام والعقائد کی اہمیت و عظمت کا راز مضمر ہے۔ اس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

عرصے تک فلسفہ اور کلام میں بُعد رہا، جس کے کچھ سیاسی وجوہ بھی تھے۔ امام غزالی کے زمانے میں فلسفہ مدارس کے نصاب میں فقہ و کلام کے دوش بدوش داخل ہوا اور جلد ہی فلسفہ و کلام دونوں اس درجہ خلط ملط ہوگئے کہ بقول ابن خلدون ایک کا دوسرے سے امتیاز مشکل ہوگیا۔[۵۰]

ثم توغل المتاخرون من بعد ھم فی مخالطۃ کتب الفلسفۃ ..... ولقد اختلطت الطریقتان عند ھؤلاء المتاخرین والتبست مسائل الکلام بمسائل الفلسفۃ بحیث لا یتمیز احد الفنین من الآخر ولا یحصل علیہ طالبہ من کتبھم کما فعلہ البیضاوی فی الطوالع"

ابن خلدون نے اس نئے اندازِ فکر کا بانی قاضی ناصر الدین بیضاوی کو بتایا ہے[۵۱] لیکن اس جدّت کے باوجود بیضاوی کی طوالع الانوار علمِ کلام ہی میں محسوب ہوتی ہے؛ خود مصنف کا رجحان بھی کلامی مواقف کی تصویب کی جانب ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اصلی بانی اس نئے اندازِ فکر کے محقق طوسی ہیں۔ اُن کی تجرید علمِ کلام کے درس میں بھی داخل رہی ہے (اور شیعی مدارس میں آج بھی داخلِ درس ہے) اور فلسفہ کے منتہی طلبہ کے نصاب میں بھی شامل رہی ہے، بالخصوص اس کی شرحِ جدید پر محقق دوّانی کے حواشی، نیز ان حواشی پر ان کے تلامذہ کے حواشی —— اور اس کی وجہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، یہ بھی کہ محقق طوسی کی ذات میں اسلامی فکر کے چاروں دھارے آکر جمع ہو گئے تھے اور تجرید ان فکری مسالک کے "انہارِ اربعہ" کا سنگم بن گئی تھی۔

اصولاً تجرید علمِ کلام ہی کی کتاب ہے۔ اس فن میں محقق طوسی کا سلسلۂ تلمذ سید مرتضیٰ علم الہدیٰ تک پہنچتا ہے۔ قاضی نور اللہ شوستری نے اس کی صراحت کی ہے[۵۲]:

"در شرعیات بر وجہے کہ از رسالۂ شیخ شہید علیہ الرحمہ مستفادمی شود، تلمیذ پدرِ بزرگوارِ خود بودہ و اُو تلمیذِ امام فضل اللہ راوندی و اُو تلمیذ میر مرتضیٰ علم الہدیٰ"

فلسفۂ "مشائیت" کے باب میں متاخرین کے درمیان ان کی حیثیت گلِ سرسبد کی ہے۔ وہ پانچ واسطوں سے شیخ بو علی سینا کے شاگرد تھے، جیسا کہ قاضی نور اللہ شوستری لکھتے ہیں[۵۳]:

"در معارفِ عقلیہ تلمیذ فریدالدین داماد است و اُو شاگردِ سید صدرالدین سرخسی و اُو شاگردِ افضل الدین غیلانی و اُو شاگردِ ابوالعباس لوکری و اُو شاگردِ بہمن یار شاگردِ شیخ الرئیس ابی علی سینا"

محقق طوسی ہی کی کوششوں سے شیخ بوعلی سینا کے فلسفے کی تجدید ہوئی، ورنہ ابوالبرکات بغدادی اور امام رازی کے مسلسل حملوں نے اس میں جا بجا رخنے ڈال دیے تھے؛ اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

اس کے ساتھ ہی تصوف کے غوامض و دقائق پر بھی انھیں دسترس تھی اور تصوف کے مسائل سے متعلق ان کی صدرالدین قونوی سے مکاتبت رہا کرتی تھی۔ چنانچہ قاضی نوراللہ شوستری نے صدرالدین قونوی کے تذکرے میں لکھا ہے:

"الشیخ العارف الفاضل صدرالدین القونوی ۔۔۔۔ جامع بوده میانِ ظاہری و باطنی و عقلی و نقلی۔ میانِ اُو و سلطان المحققین خواجہ نصیرالدین محمد طوسی طیب اللہ مشہده اسئلہ و اجوبہ واقع است۔"

اسی لیے قاضی نوراللہ نے محقق طوسی کی تصانیف میں ان مکاتیب کا بھی ذکر کیا۔[۵۵]

اس کے علاوہ محقق نے امیر ناصرالدین محتشم کے ایما پر عین القضاۃ ہمدانی کی کتاب زبدۃ الحقائق کا ترجمہ کر کے اس کے مشکل مقامات کی شرح بھی کی تھی۔[۵۶]

محقق طوسی اشراقی فلسفے کے بھی عالم اجل تھے، جس کا اندازہ مختلف مسائل میں اُن کے مخصوص مذاہبِ فکر سے ہوتا ہے۔ مثلاً ماہیتِ مکان کے باب میں جمہور مشائیہ کے برخلاف انھوں نے اسے "بُعدِ مفطور" بتایا ہے، جو افلاطون اور اشراقیوں کا مذہب ہے۔ اسی طرح حقیقتِ جسم کے باب میں انھوں نے اشراقیہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ قاضی نوراللہ شوستری نے میر حسین میبذی سے نقل کیا ہے:[۵۷]

"قاضی میر حسین ۔۔۔۔ در رسالۂ منشآتِ خود آورده کہ من قائل بترکیب جسم از ہیولیٰ و صورت نیستم و دریں مسئلہ مذہب اشراقیاں دارم و خواجہ نصیرالدین محمد طوسی قدس سره نیز برایں است و اگرچہ در شرحِ اشارات با شیخ دریں مسئلہ مماشاة نموده اند، امّا آں مبنی بر شرطِ موافقت است کہ در اوّل کتاب تصریح آں نموده۔ و در متنِ تجرید کہ مذہبِ خاص اُوست، طریقِ اشراقیاں مسلوک داشتہ۔"

بلکہ قاضی نوراللہ نے تو اُن کے بعض رسائل (اوصاف الاشراف و شرح قصۂ سلامان وابسال) کے مطالعہ سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ اربابِ تصوف واہلِ اشراق میں سے تھے:[۵۸]

"ورسالۂ اوصاف الاشراف وازیں رسالہ وبعضے از مواضع رسالہ فصول وشرح قصۂ سلامان وابسال کہ خاتمۂ کتابِ اشارات است معلوم می شود کہ حضرت خواجہ از متابعانِ اربابِ تصوف واشراق ونفسِ قدسی اُو از لذّاتِ دنیوی فارغ وصاحبِ اطلاق بود"۔

اس طرح محقق طوسی کی ذات میں آکر اسلامی فکر کے چاروں دھارے مل جاتے ہیں اور ان چاروں مسالک کی تحقیق کا ماحصل تجرید ہے۔

۳۔ تجریدِ طوسی کا اجمالی جائزہ

تجرید العقائد میں چھ مقاصد ہیں:

۱۔ اُمورِ عامہ

۲۔ جوہر و عرض

۳۔ اثباتِ صانع

۴۔ نبوت

۵۔ امامت

۶۔ معاد

مقصدِ اوّل: "امورِ عامہ" میں تین فصلیں ہیں:

ا ۔ فی الوجود والعدم

ب ۔ فی الماہیۃ

ج ۔ فی العلّۃ والمعلول

مقصدِ ثانی: "جواہر و اعراض" میں پانچ فصول ہیں:

ا ۔ فی الجواہر

ب ۔ فی الاجسام

ج ۔ بقیہ احکام الاجسام

د ۔ فی الجواہر المجردہ

ہ ۔ فی الاعراض

مقصدِ ثالث: "اثباتِ صانع" میں تین فصلیں ہیں:

ا ۔ وجودِ صانع

ب ۔ صفاتِ باری

ج ۔ افعالِ باری

مقصدِ رابع: "نبوت" میں

مقصدِ خامس: "امامت" میں

مقصدِ سادس: "معاد" میں

ان میں زیادہ اہم دو مقاصد ہیں (بالخصوص پہلا مقصد) اور مختلف فیہ پانچواں مقصد ہے۔ اسی لیے علما نے پہلے دو مقاصد کے ساتھ زیادہ اعتنا کیا ہے۔ پانچواں مقصد مورثِ نزاع و تفریق بین المسلمین ہے۔ لہذا جہاں مکمل تجرید یا شرح تجرید سُنّی مدارس میں داخلِ درس ہوتی ہے، وہاں پانچویں مقصد کو نصاب سے مستثنیٰ کر دیتے ہیں۔

۴ ۔ تجرید طوسی کی شرحیں

جس قدر اعتنا محقق طوسی کی تجرید العقائد و الکلام کے ساتھ کیا گیا ہے، شاید ہی کسی اور کتاب کے ساتھ کیا گیا ہو۔ لطف یہ کہ تجرید اصولاً شیعی علمِ کلام میں لکھی گئی تھی۔ لیکن شیعی علما سے زیادہ اہلسنت علما نے اس پر توجہ کی۔ کم از کم تجرید کی دس شرحوں کا ذکر تاریخ میں محفوظ ہے:

۱۔ شرح تجرید العقائد: حلّی (ف ۷۲۶ھ)

۲۔ تشیید القواعد فی شرح تجرید العقائد: شمس الدین محمود بن عبد الرحمٰن الاصفہانی (ف ۷۴۶ھ)

۳۔ المفید فی شرح التجرید: ابو عمرو احمد بن مصری (ف ۷۵۰ھ)

۴۔ شرح التجرید: اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی

۵۔ شرح التجرید: خضر شاہ بن عبد اللطیف المنتشری (ف ۸۵۳)

۶۔ شرح تجرید العقائد: مولیٰ علاء الدین علی بن محمد القوشجی (ف ۸۷۹ھ)

۷۔ شرح التجرید: قوام الدین یوسف بن حسن قاضی بغداد (ف ۹۲۲ھ)[59]

۸۔ شوارق الالہام فی شرح تجرید الکلام: عبدالرزاق اللاہجی

۹۔ تسدید العقائد فی شرح تجرید العقائد

۱۰۔ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد

ان میں سے تین یعنی حلی اور اصفہانی اور قوشجی کی شرحیں زیادہ مشہور ہیں۔ شرح تجرید للحلی آج تک شیعی مدارس کے علمِ کلام کے نصاب میں داخل ہے۔ غالباً اس کے کئی ایڈیشن چھپ چکے ہیں۔ شرح تجرید للاصفہانی عرصے تک روم (ترکیا) کے مدارس میں داخلِ درس رہی اور جب قوشجی کی شرح تجرید کے درس و تدریس کا رواج ہوا، تو امتیاز کے لیے اصفہانی کی تصنیف شرح تجرید قدیم کے نام سے مشہور ہوئی اور قوشجی کی شرح تجرید جدید کے نام سے۔ شرح تجرید قدیم (للاصفہانی) کے نسخے استانبول وغیرہ کے کتاب خانوں میں ملتے ہیں۔ شرح تجرید جدید (للقوشجی)، شرح المواقف طبع عامرہ عثمان حلمی قرہ حصاری کے حاشیے پر ۱۳۱۱ھ میں شائع ہوئی ہے۔ اس کا دوسرا ایڈیشن مستقلاً رام پور سے شائع ہوا۔

شوارق الالہام فی شرح تجرید الکلام از عبدالرزاق اللاہجی (نمبر ۹) تہران سے لیتھوگراف میں شائع ہوئی۔ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (نمبر ۱۰) کا ایک نسخہ مکتبہ جامع ایا صوفیا، استانبول میں محفوظ ہے (شمارہ ۲۳۴۷)

۵۔ شرح تجرید قدیم کے حواشی

شرح تجرید قدیم عرصے تک علمِ کلام کے اعلیٰ نصاب میں شامل رہی ہے۔ اس پر میر سید شریف جرجانی (ف ۸۱۶ھ) نے حاشیہ لکھا تھا۔ بعد میں یہ حاشیہ اتنا مقبول ہوا کہ اس کے سامنے خود شرح تجرید للاصفہانی (جس پر یہ حاشیہ لکھا گیا تھا) ماند ہو کر رہ گئی اور سلطان مراد ثانی (۸۲۵ھ۔ ۸۵۵ھ) کے عہد میں اس نے ایک مستقل درسی کتاب کی حیثیت حاصل کر لی۔ اسی زمانے میں مولیٰ حسام الدین توقانی نے میر سید شریف کے اس حاشیے پر حاشیہ لکھا۔ اس کے بعد فاضلِ عہد نے میر سید شریف کے حاشیے پر حواشی لکھنا کمالِ علمی کا ثبوت سمجھا۔ چنانچہ بعد میں اس پر مندرجہ ذیل حواشی لکھے گئے:

۱۔ حاشیہ المولیٰ محمد بن ابراہیم خطیب زادہ

۲۔ حاشیہ المولیٰ محی الدین محمد بن قاسم

۳۔ حاشیہ المولیٰ محی الدین ابن حسن سامسونی

۴۔ حاشیہ المولیٰ شجاع الدین الیاس الرومی

۵۔ حاشیہ المولیٰ سنان الدین یوسف العجمی (یہ خطیب زادہ کے حاشیے کا رد تھا)

۶۔ حاشیہ المولیٰ ابن المعید (یہ خطیب زادہ کے حاشیے کا ملخص ہے)

۷۔ حاشیہ المولیٰ خیالی (صرف اوائل حاشیہ شرح تجرید پر)

۸۔ حاشیہ المولیٰ احمد الطالشی الجبلی

۹۔ حاشیہ المولیٰ محمد بن محمود المغلوی الوفائی

۱۰۔ حاشیہ المولیٰ حسام الدین حسین بن عبد الرحمٰن التوقانی (اس کا ذکر اوپر آچکا ہے)

۱۱۔ حاشیہ المولیٰ محی الدین البردعی

۱۲۔ حاشیہ المولیٰ ابن الشیخ الشبستری

۱۳۔ حاشیہ المولیٰ احمد بن مصطفےٰ طاشکبری زادہ

(یہ صرف آغازِ کتاب سے مباحثِ ماہیت تک ہے۔ طاش کبریٰ زادہ نے قوشجی کی شرح تجرید پر محقق دوانی اور امیر صدر الدین شیرازی کے حواشی نیز خطیب زادہ کے حواشی کی مدد سے حاشیۂ شریفیہ (میر سید شریف کے حاشیہ بر شرح تجرید اصفہانی) پر یہ حاشیہ لکھا تھا)

۱۴۔ حاشیہ المولیٰ ذکاری (مہدی شیرازی)

۱۵۔ حاشیہ المولیٰ شاہ محمد بن حزم (غیر مکمل)

۱۶۔ حاشیہ المولیٰ علاء الدین حنائی زادہ

۱۷۔ حاشیہ المولیٰ شمس الدین احمد قاضی زادہ

۱۸۔ حاشیہ المولیٰ خضر بیگ بن عبد الرحیم

۱۹۔ حاشیہ المولیٰ عبد الرحمٰن غزالی زادہ

۲۰۔ حاشیہ المولیٰ شجاع الدین الکوسج

۲۱۔ حاشیۂ المولیٰ سلیمان بن منصور الطوسی

(یہ حاشیہ انھوں نے حاشیۂ شریفی اور خطیب زادہ کے حواشی پر لکھا تھا)

۲۲۔ حاشیۂ المولیٰ محی الدین احمد بن ابراہیم النحاس الدمشقی (صرف مباحثِ ماہیت پر)

۲۳۔ حاشیۂ المولیٰ عبد الغنی بن امر شاہ بن محمود

۲۴۔ حاشیۂ المولیٰ محمد سپاہی زادہ

۲۵۔ حاشیۂ المولیٰ محمد بن عبد الکریم [۶۰]

شرحِ تجرید قدیم پر میر سید شریف کا حاشیہ ہنوز موجود ہے۔ رضا لائبریری، رام پور میں اس کے دو نسخے ہیں۔[۶۱] جامع ایا صوفیا میں چار نسخے ہیں۔[۶۲]

لیکن زمانہ کے امتداد، فن کے اغلاق و غموض اور طالبانِ علم کی بے اعتنائی کے باعث جہاں اس کتاب کا چلن درس سے جاتا رہا، وہیں اس کے متعلقات و غوامض کی شرح و توضیح میں علمائے سابقین نے جو خونِ جگر کھایا تھا، آج اس کے نتائج کا بھی پتا نہیں چلتا۔ شاید دنیا کے غیر معروف کتاب خانوں میں ان میں سے کسی حاشیے کا نسخہ موجود ہو چنانچہ موصل کے مکتبۂ جامع پاشا میں معید زادہ کے حاشیے کا ایک نسخہ ملا ہے۔[۶۳]

۶۔ شرحِ تجرید قوشجی کی مقبولیت

علامہ قوشجی کے متعلق یہ طے کرنا مشکل ہے کہ انھیں ماوراء النہر کے علما میں محسوب کیا جائے یا روم کے فضلا میں، اور وہ ریاضی و ہیئت کے محققین میں سے ہیں یا علم کلام کے۔ نویں صدی کے ربع اول کے آخر میں تیمور کے پوتے الغ بیگ نے سمرقند میں ایک مشہور رصدگاہ بنائی تھی۔ اس کا متولی اس نے پہلے غیاث الدین جمشید کاشی کو مقرر کیا، اور ان کی وفات کے بعد اس کی تولیت قاضی زادہ رومی شارح ملخص چغمینی کو دی۔ مگر رصدگاہ کی تکمیل سے پیشتر ان کا بھی انتقال ہو گیا اور آخر کار رصدگاہ کا سارا انتظام اس نے علامہ قوشجی کے سپرد کر دیا، جو اس فن میں ان کے شاگرد بھی تھے۔ اس رصدگاہ کے ہیئتی مشاہدات جو الغ بیگ کے نام سے بعنوان زیج جدید سلطانی مدون ہوئے تھے، قوشجی نے اس کی شرح سلم السماء کے نام سے لکھی۔

علامہ قوشجی علم الکلام کے بھی جیّد عالم تھے اور انھوں نے اپنے پیشروؤں کے افادات نیز اپنی طبع وقاد کے نتائج کی مدد سے تجرید کی ایک نئی شرح لکھی۔ طاشکبری زادہ الشقائق النعمانیہ میں لکھتے ہیں:[۶۴]

"ولہ من التصانیف شرحہ للتجرید وھو شرح عظیم لطیف فی غایۃ اللطافۃ لخص فیہ فوائد الاقدمین احسن تلخیص واضاف الیہ زوائد وھی نتائج فکرہ مع تحریر سھل واضح"

خود علامہ قوشجی شرح تجرید کے مقدمے میں لکھتے ہیں:[۶۵]

"ان کتاب التجرید الذی صنفہ فی ھذا الفن المولی الاعظم والحبر المعظم قدوۃ العلماء الراسخین اسوۃ الحکماء المتالھین نصیر الحق والدین محمد ابن محمد الطوسی..... ان کان صغیر الحجم وجیز النظم فھو کثیر العلم عظیم الاسم.... مقبول الائمۃ العظام لم تظفر بمثلہ علماء الاعصار ولم یات بشبیھہ الفضلاء فی القرون والادوار..... ثم ان کثیراً من العلماء وجما غفیراً من الفضلاء وجھوا نظرھم الی شرح ھذا الکتاب..... ومن تلک الشروح الطفھا سلکاً واحسنھا منھجاً ھو الذی صنفہ العالم الربانی والحبر الصمدانی مولانا شمس الحق والملۃ والدین محمد الاصفھانی ..... وتلقاہ الفضلاء بحسن القبول والرضاء...... حتی ان السید الفاضل..... الشریف الجرجانی...... قد علق علیہ حواشی یشتمل علی تحقیقات رائقۃ...... ومع ذلک کان کثیراً من مخفیات رموز ذلک الکتاب باقیاً علی حیالھا...... وانی بعد ان صرفت فی الکشف عن حقائق ھذا العلم شطراً من عمری...... ابت نفسی ان تبقی تلک البدائع تحت غطاء من الابھام...... فرأیت ان اشرحہ شرحاً یذلل صحابہ..... ویتضمن ما فیہ من غوامض اسرارہ..... واضیف الیہ فوائد التقطتھا من سائر الکتب والدفاتر وزوائد استنبطتھا بفکری........ فجاء بحمد اللہ کما یحبہ الاوداء ویرتضیہ الاحباء والاخلاء شرحاً شارحاً للطائفہ

وحقائقہ"۔

اسلام کے کلامی ادب کا یہ شاہکار سلطان ابوسعید گورگان کے عہدِ حکومت میں تصنیف ہوا، اور اسی کے نام پر مصنّف نے اسے معنون کیا۔ ناقابلِ یقین سرعت کے ساتھ یہ ایران اور روم (ترکیا) کے علمی حلقوں میں مقبول ہوگیا۔ ابھی علّامہ قوشجی بقیدِ حیات تھے کہ ایران اور ترکیا کے علما نے اس پر حواشی لکھنا شروع کردیے۔ ترکیا میں مولیٰ حسن چلپی بن الفناری (ف ۸۸۶ ھ) نے شرح تجرید قوشجی پر حاشیہ لکھا اور ایران میں محقق دوّانی اور ان کے حریف صدر الدین شیرازی نیز موخرالذکر کے صاحبزادے میر غیاث الدین منصور نے اس پر حواشی لکھے۔

۷۔ محقق دوّانی اور حواشی جلالیہ

اسلام کی عبقریت نے ہزاروں اہلِ کمال پیدا کیے، لیکن محقق کا لقب صرف دو باکمالوں کو ملا؛ محقق طوسی کو جنھوں نے تجرید تصنیف کی اور محقق دوّانی کو جنہوں نے شرح تجرید پر حواشی لکھے۔ محقق دوّانی کی فضیلتِ علمی کے بارے میں حبیب السیر میں لکھا ہے[۲۶]:

"از غایتِ تبحر در علومِ معقول و منقول و از کمالِ مہارت در مباحثِ فروع و اصول بر جمیع فضلائے عالم و تمامی علمائے بنی آدم فائق بود..... فنونِ مکنون کہ از ابوعلی علامہ طوسی در سترِ خفا محجوب بود، در نظرِ بصیرتش جلوۂ ظہور داشت و اسرارِ مخزون کہ از معلمِ اول و ثانی مکتوم ماندہ بود، قلمِ عنایتِ سبحانی بر صحیفۂ ضمیرش نگاشتہ..... ہنوز جمالِ مولوی در سنِ شباب بود...... اعاظم افاضل بامیدِ کسبِ علم و دانش متوجہ ملازمتش بودند۔"

غرض ابھی علامہ قوشجی بقیدِ حیات تھے کہ محقق دوّانی نے ان کی شرح تجرید پر حاشیہ لکھا۔ جب یہ حاشیہ علامہ قوشجی کے پاس پہنچا، تو انھوں نے اس کی بہت تعریف و توصیف کی۔ صاحب حبیب السیر لکھتے ہیں[۲۶]:

"و جناب مولوی در اواسطِ ایامِ زندگانی بر شرحِ تجرید مولانا علاء الدین قوشجی حاشیہ در کمالِ دقت تالیف نمود۔ و آں رسالہ بنظرِ شارح رسیدہ از روے انصاف زبان بتعریف و توصیفش کشود۔"

لیکن اسی زمانے کے ایک دوسرے زبردست عالم امیر صدر الدین محمد شیرازی نے بھی شرح تجرید قوشجی

پر حاشیہ لکھا اور اس میں محقق دوّانی کے حاشیے پر متعدد اعتراضات وارد کیے۔ دوّانی نے ان اعتراضوں کی تردید میں دوسرا حاشیہ لکھا۔ امیر صدرالدین محمد نے اس حاشیے پر بھی اعتراض کیے اور دوّانی کو ایک تیسرا حاشیہ لکھنا پڑا۔ اس حاشیے کا رد امیر صدرالدین محمد کے صاحبزادے غیاث الدین منصور نے لکھا، جو اپنی حدّتِ فہم و ذکا کی بنا پر "عقلِ حادی عشر" کہلاتے ہیں۔ صاحبِ حبیب السیر نے لکھا ہے[۶۸]:

"اما امیر صدرالدین محمد ہمدراں آوان بر کتاب مذکور حاشیہ نوشتہ بر حاشیۂ جناب مولوی اعتراضات کرد و آنجناب جہتِ ردِ آں سخنان حاشیۂ دیگر بہتر از پیشتر در قلم آورد۔ و بریں قیاس پیوستہ بیانِ آں دو عالم متبحر مباحثات بوقوع می انجامید و ہر کس کہ والی شیراز می بود جہتِ تحقیقِ دقائقِ طبعِ الیشان مجلس ساختہ مستفید و بہرہ ور می گردید۔"

غرض کہ محقق دوّانی مفکرینِ اسلام میں امتیازی مقام رکھتے ہیں۔ وہ کثیر التصانیف مصنف تھے اور چونکہ امیر صدرالدین محمد سے حریفانہ چشمک رہتی تھی جو ان کی تحقیقاتِ انیقہ پر اعتراضات کیا کرتے تھے، لہذا انھوں نے عموماً ہر حاشیے یا کتاب کے دو دو نسخے لکھے ہیں جن میں سے ایک "قدیمہ" کے نام سے مشہور ہے، دوسرا "جدیدہ" کے نام سے۔ حواشی شرح تجرید کے علاوہ محقق دوّانی کی دوسری مشہور تصانیف حسبِ ذیل ہیں:-

۱۔ رسالہ اثباتِ واجب قدیم
۲۔ رسالہ اثباتِ واجب جدید
۳۔ حاشیۂ شرح مطالع قدیم
۴۔ حاشیۂ شرح مطالع جدید
۵۔ شرح تہذیب (تا بحثِ موجہات)
۶۔ شرح عقائدِ عضدی
۷۔ حاشیۂ حکمۃ العین
۸۔ حاشیہ بر اوائل شرح عضدی بر مختصر اصول ابن حاجب
۹۔ حاشیۂ انوارِ فقہ شافعی
۱۰۔ شرح ہیاکل النور سہروردی المعروف بہ شواکل الحور
۱۱۔ رسالۂ زوراء
۱۲۔ حاشیۂ رسالہ زوراء
۱۳۔ رسالۂ انموذج العلوم
۱۴۔ اخلاقِ جلالی وغیرہ

محقق دوّانی نے حسبِ تصریح قاضی نوراللہ شوستری شرح تجرید قوشجی پر تین حاشیے لکھے تھے:

"ا۔ حاشیۂ قدیمہ بر شرح تجرید جدید کہ در اواسطِ حال آنرا بنام سلطان خلیل بایندری تالیف نمودہ و تا اثنائے مباحثِ اجسام فلکیہ رسیدہ"۔

"ب۔ حاشیۂ جدید بر ہماں شرح کہ ابتدائے تالیف آں در شہورِ سنہ ہشت صد و نود و شش بودہ .... و ایں حاشیہ تا اثنائے ماہیت رسیدہ"۔

"ج۔ حاشیہ اجد کہ تا مبحثِ وجودِ ذہنی رسیدہ، و ایں ضعیف در نیولا بمطالعۂ آں فائز گردیدہ تالیف آں در سنہ سبع و تسعین و ثمانمایہ بود"۔

ان تین میں سے عموماً صرف پہلے دو ملتے ہیں۔ لیکن چونکہ تیسرے حاشیۂ اجد کے متعلق قاضی نوراللہ شوستری نے تصریح کی ہے۔ کہ میں نے خود اس کا مطالعہ کیا ہے، اس لیے یہ یقیناً لکھا گیا ہوگا۔ حاجی خلیفہ کا بھی یہی خیال ہے:

"الحاشیۃ الاجد الجلالیہ للدوانی رداً وجواباً عن حاشیۃ الصدر"۔

حاشیۂ قدیمہ کے تین نسخے رضا لائبریری رامپور میں محفوظ ہیں (نمبر ۹۵، ۹۶، ۹۷)، انڈیا آفس لائبریری، لندن میں بھی چار نسخے ہیں (نمبر ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰)

حاشیۂ جدیدہ کے بھی دو نسخے رضا لائبریری میں موجود ہیں (نمبر ۹۸، ۹۹)

۸۔ شرحِ تجرید قوشجی پر دوسرے حواشی

محقق دوانی کے حواشی کے علاوہ جو عرصے تک ایران اور ہندستان میں فلسفہ و حکمت کے اعلیٰ نصاب میں داخل رہے، اور علمائے مشاہیر نے بھی تجرید پر حواشی لکھے:

۱۔ حاشیۂ مولیٰ حسن چلپی (ف ۸۸۶ھ)

۲۔ حاشیۂ قدیمہ امیر صدرالدین شیرازی (ف ۹۰۳ھ)

۳۔ حاشیۂ جدیدہ امیر صدرالدین شیرازی

۴۔ حاشیۂ میر غیاث الدین منصور شیرازی (ف ۹۴۹ھ)

۵۔ حاشیۂ کمال الدین حسین بن عبدالخالق الاردبیلی (ف ۹۴۰ھ)، علت و معلول کی بحث تک)

۶۔ حاشیۂ میر فخرالدین محمد بن الحسن الحسینی الاسترآبادی (مقصد رابع کے آخر تک)

۷۔ حاشیۂ شرح تجرید جدید از نوراللہ بن شریف اماملی الحسینی

میر صدر الدین شیرازی کے حاشیۂ قدیمہ کے تین نسخے رضا لائبریری، رام پور میں موجود ہیں (نمبر ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲) حاشیۂ جدیدہ کا جسے انھوں نے سلطان بایزید کے نام معنون کیا تھا، ایک نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے (نمبر ۴۲۴)

میر فخر الدین استرآبادی کے حاشیہ کا بھی ایک نسخہ رضا لائبریری میں ہے (نمبر ۱۰۸) اور نور اللہ کے حاشیہ کا ایک نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے (نمبر ۴۱)

۹۔ طبقاتِ جلالیہ وصدریہ پر محاکمہ

اسلامی فکر کے ان دو بلند پایہ فضلا کی فکری نزاع میں بعض محققین نے محاکمے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل افاضل کی مساعی قابلِ ذکر ہیں:

۱۔ حاشیہ المولیٰ محمد بن الحاج حسن (ف ۹۱۱ھ) اس پر تبصرہ کرتے ہوئے حاجی خلیفہ نے لکھا ہے:

"جعلها محاکمۃ بین الجلال و میر صدر الدین"

۲۔ حاشیہ شمس الدین محمد الخفری۔ اس کے بارے میں بھی حاجی خلیفہ لکھتے ہیں:

"علی نمط المحاکمات بین الطبقات"

۳۔ حاشیہ حافظ الدین محمد بن احمد العجم (ف ۹۵۷ھ): محاکمات التجرید۔ محشی نے اس محاکمے میں خود شارحینِ تجرید پر اعتراض کیے ہیں۔

شمس الدین محمد الخفری کے محاکمے کا ایک نسخہ انڈیا آفس لائبریری، لندن میں محفوظ ہے (نمبر ۴۱۶)۔ اس کے مقصد ثالث پر مرزا شروانی نے حاشیہ لکھا تھا جس کا ایک نسخہ رضا لائبریری، رام پور میں ہے (کلام نمبر ۵۰)

۱۰۔ محققِ دوّانی کے تلامذہ کا حاشیۂ شرح تجرید سے اعتناء

محققِ دوّانی کے شاگرد خواجہ جمال الدین محمود شیرازی تھے اور ان کے شاگرد مرزا جان شیرازی (ف ۹۹۵ھ) تھے۔ مرزا جان نے محقق دوّانی کے حاشیۂ قدیمہ پر حاشیہ لکھا۔ امام الدین الریاضی تذکرۂ باغستان میں لکھتے ہیں:[۷۹]

"مولانا مرزا جان شیرازی در سنہ نہصد و نود و پنج وفات یافت؛ شاگردِ خواجہ جمال الدین محمود

است و اُو شاگرد مولانا جلال الدین محمد دوانی است۔ از تصانیف اوست ......

حاشیہ بر حاشیۂ شرح تجرید کہ بحاشیۂ قدیم دوانی مشہور است"۔

مرزا جان شیرازیؒ کے حاشیہ بر حاشیۂ قدیمہ کے تین نسخے رضا لائبریری، رام پور میں موجود ہیں (کلام نمبر ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶)؛ دو نسخے انڈیا آفس لائبریری، لندن میں بھی موجود ہیں (نمبر ۴۲۱، ۴۲۲)

مرزا جان شیرازی رح کے شاگرد آقا حسین خوانساری تھے۔ انھوں نے اپنے استاد یعنی (مرزا جان شیرازیؒ) کے حاشیے پر حاشیہ لکھا تھا۔ آقا حسین خوانساری کے شاگرد ملّا مرزا تھے؛ انھوں نے آقا حسین خوانساری کے حاشیہ پر حاشیہ لکھا۔ یہ تینوں حاشیے شیخ بہلول رح پڑھایا کرتے تھے۔ امام الدین الریاضی نے لکھا ہے:

"و از شاگردانِ اُو (مرزا جان شیرازی) ست آقا حسین کہ بر حاشیۂ او کہ بر حاشیۂ دوانی است، حاشیہ نوشتہ۔ ملّا مرزا شاگرد آقا بر حاشیۂ استاد خود حاشیہ دارد۔ در درس استادنا شیخ بہلول جمیع ایں مراتب بترتیب می گزشت"۔

آقا حسین خوانساری کے حاشیے کا ایک نسخہ رضا لائبریری، رام پور میں موجود ہے (نمبر ۶۵)؛ دوسرا انڈیا آفس لائبریری، لندن میں ہے (نمبر ۴۲۳)

۱۱۔ حواشیِ جلالیہ سے دوسرے علما کا اعتنا

نویں صدی کے نصفِ آخر میں جس طرح ایران کے اندر دو فاضل حریف محقق دوانی اور میر صدر الدین شیرازی تھے، اسی طرح روم (ترکیا) میں دو متبحر حریف خواجہ زادہ اور مولیٰ علاء الدین طوسی تھے جنھوں نے امام غزالی کی تہافۃ الفلاسفہ اور ابن رشد کی تہافۃ التہافۃ کے درمیان محاکمہ کیا تھا۔ محقق دوانی اور خواجہ زادہ کے درمیان بڑے خوشگوار تعلقات تھے۔ خواجہ زادہ تہافۃ الفلاسفہ کے مصنّف کی حیثیت سے اپنے حریف مولیٰ علاء الدین طوسی کو شکست دے چکے تھے۔ اس زمانے میں روم میں خطیب زادہ کا حاشیہ شرح تجرید بہت مشہور تھا۔ تاہم خواجہ زادہ نے محقق دوانی کے حواشی کی بہت قدر کی۔ اس طرح جب محقق دوانی کے پاس خواجہ زادہ کا تہافۃ الفلاسفہ پہنچا، تو انھوں نے خوش ہوکر دعائیں دیں۔ اس اخلاقی قدر شناسی کے علاوہ اور علما نے بھی حواشیِ جلالیہ کے ساتھ اعتنا کیا۔ ان میں

مندرجہ ذیل قابلِ ذکر ہیں:

۱۔ حاشیہ قاضی قوام الدین یوسف المعروف بقاضی بغداد۔

طاشکبری زادہ نے اس کا نام شرح جامع الفوائد للتجرید بتایا ہے۔ رضا لائبریری، رام پور میں قاضی بغداد کا ایک حاشیہ شبہ قوام الدین بر حاشیۂ قدیمہ دوانی کے نام سے موجود ہے (نمبر ۱۷۷)

۲۔ حاشیۂ مولیٰ محمد بن عبد الوہاب۔

۳۔ حاشیۂ ملا اشرف بن صدر الدین اسحاقی۔

اس کا ایک نسخہ رضا لائبریری، رام پور میں موجود ہے (نمبر ۶۲)

۴۔ رضا لائبریری ہی میں ایک اور نسخہ بھی ہے (نمبر ۶۳ کلام)، مگر اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں ہے۔

۱۲۔ حاشیۂ قدیمہ وجدیدہ ہندستان میں

حاشیۂ قدیمہ اور حاشیۂ جدیدہ ہندستان کے مدارسِ عربیہ میں عرصے تک فلسفے کے اعلیٰ نصاب میں رہے ہیں۔ لہٰذا اکثر علما نے ان پر حواشی لکھے۔ ان میں سے دو حاشیے زیادہ مشہور ہیں۔

۱۔ شیخ وجیہ الدین گجراتی رح کا حاشیہ: محقق دوانی کے ایک شاگرد ملا عماد طارمی گجرات آئے جہاں شیخ وجیہ الدین گجراتی رح نے ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ شیخ وجیہ الدین رح نے جو ایک کثیر التصانیف مصنف تھے، حاشیۂ قدیمہ پر ایک حاشیہ بعنوان قویمہ بر حاشیۂ قدیمہ تحریر فرمایا۔

۲۔ ملا نظام الدین سہالوی کا حاشیہ:

یہ بھی محقق دوانی کے حاشیۂ قدیمہ پر ہے۔ اس کا ایک نسخہ رضا لائبریری، رام پور میں محفوظ ہے (نمبر ۶۴ کلام) لیکن حواشیِ قدیمہ وجدیدہ پر علمائے ہند کی جگر کاویوں کی تعداد اس سے کہیں زیادہ رہی ہوگی، مگر زمانے کے بدلے ہوئے حالات، معقولات کی غیر مقبولیت اور قوم کی بے اعتنائی کے باعث ان کی اکثریت طاقِ نسیاں کی زینت بن گئی حتیٰ کہ آج ہمیں ان میں سے اکثر کے نام بھی معلوم نہیں۔

خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں

حواشی

۱۔ "از جملہ مواہب سنیہ وعطایا رجلیہ کہ ہلاکو خاں رامیسر شد، یکے آں کہ افضل المتقدمین واعلم المتاخرین، افتخار الحکمار والعظام واستظہار العلمار الکرام خواجہ نصیر الدنیا والدین درآں عصر بود وباوے مصاحبت می نمود۔" (حبیب السیر: ۳ : ۶۰)

۲۔ مجالس المومنین : ۳۳۹

۳۔ لولؤ البحرین : ۲۲۰

۴۔ رسالہ شیخ شہید بحوالۂ مجالس المومنین : ۳۳۹ نیز روضات الجنات للخوانساری : ۵۸۲
فضل اللہ راوندی کے بارے میں خوانساری نے لکھا ہے :
فضل اللہ بن علی بن عبید اللہ الحسینی الراوندی القاشانی ... کان استاذ ائمۃ عصرہ ..... لہ مشیخۃ عظیمۃ تزید علی عشرین رجلا ..... منہم السیدان الجلیلان المنتقدبان المرتضیٰ والمجتبیٰ ابنا الداعی الحسنی ..... ویروی عنہ ایضاً جماعۃ اجلاء منہم ..... والد الخواجہ نصیر الدین"

۵۔ ابوالسعادات اصفہانی کے بارے میں خوانساری لکھتے ہیں :
"الشیخ ابوالسعادات اسعد بن عبد القاہر بن اسعد الاصفہانی کان عالماً محققاً فاضلاً من مشائخ المحقق الطوسی والشیخ میثم البحرانی"

۶۔ روضات الجنات : ۵۸۲ ۔ خود کمال الدین میثم سے روایت کرتے ہیں :
"وکان ہذا الشیخ (المحقق الطوسی) افضل اہل عصرہ فی العلوم العقلیۃ ..... قرأت علیہ الہیات الشفا لابی علی بن سینا وبعض التذکرۃ فی الہیئۃ تصنیفہ"

۷۔ "در معارفِ عقلیہ تلمیذِ فرید الدین داماد است واُو شاگردِ سید صدر الدین سرخسی واُو شاگردِ افضل الدین غیلانی واُو شاگرد ابوالعباس لوکری واُو شاگردِ بہمنیار وبہمن یار شاگردِ شیخ الرئیس ابی علی سینا" (مجالس المومنین : ۳۳۹)
فرید الدین داماد ہی سے محقق نے شیخ کی "کتاب الاشارات" پڑھی تھی (روضات الجنات : ۵۸۲)

۸۔ فوات الوفیات ۲ : ۱۲۹)

۹۔ حبیب السیر: ۳ : ۶۰

۱۰۔ مجالس المومنین : ۳۴۱

۱۱۔ ایضا : ۳۲۹

۱۲۔ حبیب السیر: ۳ : ۶۰

۱۳،۱۴۔ ایضاً۔

۱۵۔ شرح الاشارات : ۱۳۴ (طبع مصر)

۱۶۔ یوسف البحرانی : لولوالبحرین: ۲۲۰

دائرۃ المعارف نے جو رسائل "متوسطات رسائل طوسی" کے نام سے شائع کیے ہیں، ان کے ترقیمہ میں "خنج" (خ ن ج=۶۵۳) لکھا ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ غالباً محقق نے یہ رسائل تقریباً ۶۵۳ھ میں اور المجسطی اور اصول اقلیدس ۶۵۰ھ کے قریب مرتب کیے تھے۔

۱۷۔ الحوادث الجامعہ والتجارب النافعہ فی المائۃ السابعۃ : ۳۰۴

۱۸۔ حبیب السیر: ۳ : ۶۰

۱۹۔ خوانساری : روضات الجنات : ۵۸۲

۲۰۔ فوات الوفیات : ۲ : ۱۴۹، ۱۵۱

۲۱۔ ایضاً : ۱۵۱

۲۲۔ تاریخ گزیدہ۔

۲۳۔ لولؤالبحرین : ۲۲۰

۲۴۔ مجالس المؤمنین : ۳۴۰

۲۵۔ ایضاً : ۳۲۹

۲۶۔ روضات الجنات : ۵۸۲

۲۷۔ ایضاً۔

۲۸۔ فوات الوفیات : ۲ : ۱۴۹

۲۹۔ روضات الجنات : ۵۸۲

۳۰۔ درۃ الاخبار : ۱۲۲-۱۲۳

۳۱۔ تراثِ اسلامی (Legacy of Islam) : ۳۹۵

۳۲ تا ۳۵۔ مجالس المومنین : ۳۳۹

۳۶۔ [Cajori : History of Mathematics, p. 108]

۳۷۔ Iqbal : Lectures, pp. 184-185]

۳۸۔ مجالس المومنین : ۳۳۹

۳۹۔ [Bury : Short History of Astronomy, p. 81]

۴۰۔ [Cajori : History of Mathematics, p. 108]

۴۱۔ روضۃ الصفا : ۵ : ۸۳

۴۲۔ حبیب السیر : ۳ (۱) : ۵۹

۴۳۔ [Bury : Short History of Astronomy, p. 8]

۴۴۔ [Legacy of Islam, pp. 395-396]

۴۵۔ فوات الوفیات : ۲ : ۱۵۱

۴۶۔ [Bury : Short History of Astronomy, p. 88]

۴۷۔ مجالس المومنین ، ۳۴۰

۴۸۔ [Bury : Short History of Astronomy, pp. 81-82]

۴۹۔ کشف الظنون : ۳۴۴-۳۴۵

۵۰۔ مقدمۂ ابن خلدون : ۳۸۹

۵۱۔ ایضاً

۵۲۔ مجالس المومنین : ۳۳۹

۵۳۔ ایضاً

۵۴۔ ایضاً ، ۳۸۴

۵۵۔ ایضاً ، ۳۴۱

۵۶۔ مجالس المومنین : ۱۴۱ ۲

۵۷۔ ایضاً : ۲۴۸

۵۸۔ ایضاً : ۱۴۱ ۳

۵۹۔ یہ تفصیل کشف الظنون سے ماخوذ ہے۔ دونوں کتابیں (۹) اور (۱۰) کتاب خانۂ رضائیہ میں موجود ہیں۔ لیکن ان کے مصنفین کے نام معلوم نہیں؛ کتابوں پر بھی کسی کا نام درج نہیں۔

۶۰۔ ایضاً

۶۱۔ فہرستِ قدیم، کلام : ۴۷۰، ۴۸۰

۶۲۔ فہرست : ۲۲۲۶ تا ۲۲۲۹

۶۳۔ فہرست، کلام : ۲۹۲

۶۴۔ الشقائق النعمانیہ علی ہامش تاریخ ابن خلکان، ۱ : ۱۸۰

۶۵۔ شرح تجرید قوشجی : ۳-۵

۶۶۔ حبیب السیر، ۳ (۴) : ۱۱۱

۶۷۔ ایضاً

۶۸۔ ایضاً

۶۹۔ تذکرۂ باغستان : ورق ۶۸۰ ب

۷۰۔ ایضاً : ورق ۶۸۰ الف

کتاب خانۂ رضائیہ
مختصر تعارف

از

عابد رضا بیدار
ایم اے، پی ایچ ڈی
نئی دلّی

عابد رضا بیدار

کتاب خانۂ رضائیہ

رام پور

عربی، فارسی، اُردو، عثمانی ترکی، اور پشتو کے قلمی نوادر اور مغل عہد کی مصوری کے شاہکاروں کے جو ذخیرے ہندستان میں موجود ہیں، ان میں حیدرآباد کا سالار جنگ میوزیم اور اسٹیٹ لائبریری (کتاب خانۂ آصفیہ)، پٹنہ کی خدا بخش لائبریری (بانکی پور)، کلکتہ کی ایشیاٹک سوسائٹی کی لائبریری، علی گڈھ کی یونیورسٹی لائبریری (پہلے کی لٹن لائبریری اور اب کی مولانا آزاد لائبریری) اور رام پور کی رضا لائبریری قوم کا مایۂ ناز سرمایہ ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ اسلامی کلچر کے بہترین آثار سر کے سب ہندستان میں ہیں۔ ——— تاج اور جامع مسجد، لال قلعہ اور قطب مینار، شالیمار اور نشاط، نظام الدین اور معین الدین سرہند اور پاک پٹن، اکبر کی سکیری اور ہمایوں کا مقبرہ، میر، نظیر اور غالب، خسرو اور خانخاناں، ندوۃ العلماء اور مدرسۂ عالیہ، دائرۃ المعارف اور عثمانیہ، دیوبند اور علی گڈھ اور جامعہ، دار المصنفین اور ندوۃ المصنفین!

چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستاں میری!!

رام پور میں کتابوں کے ذاتی ذخیرے، پبلک لائبریری اور ریاست کا کتاب خانہ تینوں کی بڑی اچھی مثالیں وجود میں آئیں۔ قاضیِ شہر، احمد شاہ صاحب کا ذاتی کتاب خانہ جس میں عربی، فارسی کی صدیوں پُرانی بیش قیمت کتابوں کا ایک بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے؛ صولت پبلک لائبریری جس میں ہزار آٹھ سو عربی فارسی اُردو کے اہم مخطوطات بھی محفوظ ہیں اور ملک کی بیش بہا دولت رضا لائبریری جو یہاں کے ریاستی حکمرانوں کا قابلِ فخر تحفہ ہے، تینوں قسم کے قلمی ذخیروں کی ایک ہی شہر میں بڑی اچھی مثالیں ہیں اول الذکر دونوں لائبریریوں کا ذکر، ذخیرہ اور مخطوطات کی تفصیلی فہرست انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹل اسٹڈیز

شائع کر رہا ہے۔ رضا لائبریری خود اتنی مشہور ہو چکی ہے کہ بظاہر کسی تعارف سے بے نیاز ہے، تاہم اس کا ایک مختصر مربوط تاریخی تذکرہ فائدے اور دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

پہلے یہ اسٹیٹ لائبریری تھی۔ رام پور کی ریاست کے یوپی میں انضمام کے ساتھ اسے موجودہ حکمرانِ ریاست کے نام پر، رضا لائبریری کا نام دیا گیا۔ حکومت یوپی اسے ۴۸ ہزار سالانہ کی گرانٹ دیتی ہے۔ اس کے نظم و نسق کے لیے ایک بورڈ مقرر ہے۔ نواب صاحب اس کے صدر اور مختارِ اعلیٰ ہیں اور ضلع مجسٹریٹ سکریٹری ہیں۔ اس کتاب خانے میں ۲۷ ہزار مطبوعہ کتابیں ہیں جن میں اُردو کا ذخیرہ سب سے زیادہ ہے یعنی پندرہ ہزار کے قریب۔ عربی تقریبًا چار ہزار، فارسی لگ بھگ تین ہزار اور انگریزی پانچ ہزار کے قریب ہوں گی۔ اردو مطبوعات میں کیفیت اور کمیت کے اعتبار سے اس ذخیرے کے ہمسر مشکل ہی سے اور ایک دو نکلیں گے۔

لیکن یہاں کی اصلی دولت اس کا غیر مطبوعہ یا قلمی سرمایہ ہے جو حیدرآباد کے بعد ہندستان میں اسلامی زبانوں کا سب سے بڑا قلمی ذخیرہ ہے جس کی تعداد پندرہ ہزار کے قریب پہنچ چکی ہے۔ اتنا بڑا ذخیرہ جس احتیاط اور سلیقے کے ساتھ رکھا جاتا ہے اور جس طرح پچھلے سو ڈیڑھ سو سال کے عرصے میں بحفاظت تمام اُس کے مہتموں نے کامل احساسِ ذمہ داری کے ساتھ اُسے آنے والی نسلوں کا قابلِ افتخار و امتنان سرمایہ بنایا ہے ——— اُس کی روداد سرمایہ کی ندرت سے کچھ کم اہم نہیں ہے۔

اِس کتاب خانے میں مطبوعات اور مخطوطات کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ عہدِ عرشی اور دورِ رضا ہی کی بات ہے۔ ۱۹۰۰ء میں یہاں کل دس ہزار کتابیں تھیں جن میں ساڑھے پانچ ہزار قلمی تھیں۔ ۱۹۲۳ء میں مخطوطات کی تعداد ۸۹۲۵ ہو گئی۔ اس تعداد میں ۱۹۳۰ء تک معمولی تبدیلی آئی اور یہ تعداد ۹۰۵۱ ہو گئی۔ ۱۹۴۷ء کے آغاز میں ان کی تعداد ۱۰۶۱۹ تھی۔ گویا ۱۹۳۰ء کے بعد اس ۱۷ برس کے عرصے میں ڈیڑھ ہزار سے اوپر کتابوں کا اضافہ ہو گیا؛ یہ عرشی صاحب اور نواب رضا علی خاں بہادر کا زمانہ ہے۔ یہ ترقی مسلسل رہی؛ اگلے ۱۷ برس میں اس میں ساڑھے چار ہزار کی غیر معمولی تعداد کا اضافہ ہو گیا۔ اسی زمانے میں لوہارو کا نایاب قلمی اور مطبوعہ کتاب خانہ نواب صاحب کی کوششوں سے یہاں منتقل ہوا۔ مولوی بدرالدین علوی مرحوم

نے بھی اپنا ذخیرہ لائبریری کی نذر کیا، اور دوسرے انفرادی عطیے بھی آتے رہے۔ خریداری کی مد میں حکومت نے یکمشت جو بہت سی گرانٹ دے ڈالی تھی اس سے بھی مدد ملتی رہی۔ لیکن پچھلے دو ایک سال سے، وہ رقوم ختم ہو جانے کے سبب اب کسی اضافے کی موہوم سی امید بھی نہیں ہے، الّا یہ کہ اس کتاب خانے کی اہمیت کا کسی کو اندازہ ہو جائے۔

اٹھارویں صدی کے آخری رُبع میں رام پور کی ریاست وجود میں آئی، رامپور سے پہلے ان روہیلوں کا تہذیبی مرکز آنولہ اور اس کے مضافات میں ٹانڈہ تھا۔ یہاں اس عہد کے شمالی ہند کے شعرا اور ادبا کی ایک اچھی خاصی تعداد جمع ہو گئی تھی۔ اُردو کے مشہور شعرا میں سوز، قائم اور مصحفی یہاں موجود تھے۔ سودا آتے آتے رہ گئے۔ پھر یہ بزم رامپور کی مستقل ریاست بننے کے بعد ادھر منتقل ہو گئی اور یہاں علما و فضلا کا مجمع ہو گیا۔ نواب زادہ محمد یار خاں ان سب کے مربّی تھے؛ قائم چاندپوری انھیں کے استاد تھے۔

نواب فیض اللہ خاں (نواب علی محمد خاں کے بیٹے) سے رامپور کی باقاعدہ تاریخ شروع ہوتی ہے اور قیاس ہے (بلکہ بعض روایتیں بھی ہیں)، کہ ریاست کے کتاب خانے کی بنیاد بھی انھیں کے زمانے میں پڑی۔ ان کے بعد تین نوابوں کا دور اور گزرا، محمد علی خاں، غلام محمد خاں اور احمد علی خاں۔ غلام محمد خاں کے زمانے میں دوجوڑا کی جنگ ہوئی جس میں ایک بار پھر انگریزوں نے لکھنؤ کی مدد کر کے روہیلوں کو زیر کرا دیا۔ یہ آصف الدولہ کا زمانہ تھا۔ اس جنگ پر فارسی اور اردو نظم میں جو رزمیے لکھے گئے، وہ آج بھی کتاب خانے کی زینت ہیں۔

۱۸۴۰ء میں نواب غلام محمد خاں کے بیٹے نواب محمد سعید خاں نے جانشین کی حیثیت سے رام پور کی حکومت سنبھالی۔ اس سے پہلے وہ برطانوی علاقے میں ایک کارآزمودہ ڈپٹی کلکٹر کی حیثیت سے انتظام کا اچھا تجربہ حاصل کر چکے تھے۔ دلّی کے فضلا سے تعلق نے ان کے ذہنی افق کو اور وسیع کر دیا تھا۔ مفتی صدر الدین آزردہ، فضل حق خیر آبادی، مومن خاں، مرزا غالب اور دوسرے مشاہیر علما و ادبا سے ان کے اچھے روابط تھے۔ ان کے عہد سے کتاب خانے کی باقاعدہ تاریخ شروع ہوتی ہے۔ ایک قدیم رپوٹ کے بقول ان کے عہد میں "سرکاری کتاب خانے کے لیے علیحدہ الماریاں تیار ہوئیں اور ان میں کتابیں

ترتیب کے ساتھ رکھوائی گئیں۔ کئی خوش نویس، طلاساز، نقاش، وصلی ساز اور جلد بند ملازم تھے۔ نئی کتابیں نقل ہوتی تھیں۔ نادر کتابوں پر سونے کا کام کرایا جاتا تھا۔ کشمیری خط نسخ اور نقاشی کا کام مشہور تھا۔ نواب صاحب نے آغا غلام رسول کشمیری اور آغا محمد حسن کشمیری کو ریاست میں بلاکر ملازم رکھا۔ یہ دونوں نسخ اور ثلث لکھنے میں آپ اپنا جواب تھے۔ یہی حال طلائی کام اور نقاشی کا تھا۔ ان کے بعد ان کی اولاد (آغا محمد باقر کشمیری وغیرہ) نے ان کی روایت باقی رکھی۔ لکھنؤ سے نواب صاحب نے میر عوض علی خوشنویس کو بلاکر ملازم رکھا۔ رام پور میں (لائبریری کے گرد) اعلیٰ خوشنویسی کی بنیاد اسی عہد میں رکھی گئی۔ مشرقی علوم کا مشہور ادارہ مدرسۂ عالیہ (اورینٹل کالج) بھی اسی عہد میں وجود میں آیا۔

نواب محمد سعید خاں کی وفات (۱۸۵۶ء) پر نواب یوسف علی خاں ناظم ان کے جانشین ہوئے۔ ناظم نے علما، شعرا اور مشاہیر کو ۱۸۵۷ء کی رستخیز میں سے رول ردل کے نکالا اور انھیں عزت و اطمینان کے ساتھ اپنے ساتھ رام پور میں رکھا۔ یہ روایت ان کے لائق سپوت نواب کلب علی خاں کے زمانے میں بھی رہی۔ ناظم نے دلّی میں ایک عرصہ گزارا تھا؛ ان کی تعلیم و تربیت یہیں دلّی میں ہوئی۔ غالبؔ، مومنؔ، مفتی آزردہ اور نواب محمد سعید خاں کے دوسرے احباب ان کے استاد رہے۔ قدرتی طور سے انھیں علم سے دلچسپی ہونی چاہیے تھی۔ ان کے چہیتے بیٹے اور ولی عہد کلب علی خاں کا تو گویا اوڑھنا بچھونا ہی کتابیں تھیں۔ اسی قدیم رپورٹ میں لکھا ہے کہ "دہلی، لکھنؤ، لاہور سے خاص ملازم بھیج کر کتابیں منگواتے تھے۔ زمانۂ ولیعہدی کی اکثر کتابوں پر دستِ خاص سے لکھا ہوا ہے کہ آج اس کتاب کے دستیاب ہونے سے جو مجھے خوشی ہوئی ہے، کبھی ایسی مسرت نہیں ہوئی۔" سرسیّد کی آثار الصنادید کے ایڈیشن پر جو اسی زمانے میں نکلا تھا ان کا ایک تفصیلی نوٹ رضا لائبریری کے آثار کے نسخہ کے سرورق پر آج بھی محفوظ ہے۔

۱۸۶۶ء میں تخت نشینی کے بعد انھیں اس شوق کو حوصلے کے مطابق ترقی دینے کے مواقع ملے۔ ناظم کے زمانے میں داغؔ، امیرؔ مینائی، عبدالحق خیرآبادی اور بہت سے دوسرے مشاہیر رامپور میں جمع ہونے لگے تھے۔ کلب علی خاں کے عہد میں ان ٹوٹے ہوئے ستاروں کے جمع ہونے میں اور تیزی آگئی۔ میرزا رحیم الدین حیاؔ، جلالؔ لکھنوی، امیر اللہ تسلیمؔ، اور ان گنت موسیقی، مصوری، شعر و ادب، فقہ و حدیث و تفسیر، لغت و قواعد اور علوم تاریخ و فلسفہ کے ماہرین اس "دار العلوم" میں سمٹ آئے۔ دلّی اور لکھنؤ کی اجڑی ہوئی بہار

آ کے یہاں بس گئی۔ امیر مینائی نے نواب صاحب کی سرپرستی میں کتاب خانے ہی میں اپنی عظیم الشان لغت امیر اللغات ترتیب دینی شروع کی، جس کی صرف دو تقطیعاں (الف اور ب) تمام ہو کے چھپ سکیں۔ نواب صاحب نے حروفِ تہجی کی ترتیب پر کتاب خانے کی ایک فہرست بھی تیار کروائی۔ امکان ہے کہ اس کام کی نگرانی بھی امیر مینائی نے کی ہو۔ ویسے کتاب خانے کے نگران رام پور کے ایک بڑے فاضل بزرگ میاں رحیم شاہ صاحب مجددی تھے جو علم و تقویٰ دونوں میں مشہور تھے۔ قلمی کتابوں کا اصل اضافہ اسی عہد میں ہوا۔ قیمتی کتابوں کے بڑے صلے ملتے تھے۔ کتابیں پیش کر کے اکثر لوگ ملازمتیں حاصل کر لیتے تھے۔ دربار میں ایک سے ایک بڑا عالم اور فاضل موجود تھا۔ خود نواب صاحب کا علم و فضل اچھی بری کتاب کو ایک نظر میں پرکھ لیتا تھا۔ اس طرح نواب کلب علی خاں کے عہد سے اس لائبریری کی مستقل حیثیت بنی اور انھوں نے اپنے انتقال سے ایک سال پہلے ۱۸۸۶ء میں اس کے لیے ایک علیحدہ عمارت بھی بنوادی۔

مرزا غالب کے رامپور سے روابط ناظم اور ان کے بیٹے کلب علی خاں کے زمانے ہی میں رہے اور انھیں کے زمانے میں ان کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اپنے انتخاباتِ اُردو و فارسی، دیوان کے خطی نسخے اور پھر ان کی وہ مشہور مراسلت رامپور کے کتاب خانے کی زینت بنی جس نے بعضوں کے بقول غالب کو پایۂ اعتبار سے گرادیا اور بعضوں کے نزدیک اس کے انسانی پہلو پر مہرِ توثیق ثبت کر دی ہے۔

کلب علی خاں کے جانشین مشتاق علی خاں (۱۸۸۷ء۔ ۱۸۸۸ء) کے معذور ہونے کے سبب، ان کا عہد انتظامی کونسل کے صدر عالی جرنیل اعظم الدین خاں (عظیم الدین خاں) کا عہد سمجھنا چاہیے۔ ان کا تین چار سال کا عہد رام پور میں ہر شعبہ میں عام اصلاحات اور ترقی کا دَور تھا۔ کتاب خانے کے لیے علیحدہ عملہ مقرر ہوا۔ بخشی عبدالرحیم خاں کتاب خانے کے منصرم مقرر ہوئے۔ دو فہرست ساز، نو خوشنویس، دو نسخ خط کے خوشنویس اور طلاساز، چار جلد بند، چار ورق گرداں اور ایک تحویلدار مقرر کیے گئے۔ گویا اب اس نے ایک باقاعدہ اور مستقل ادارے کی حیثیت حاصل کر لی۔ کتاب خانے کی تاریخ کی ایک مشہور شخصیت، مہدی علی خاں تھے جنھوں نے تحویلداری کے علاوہ اپنے ہاتھ سے سینکڑوں کتابیں نقل کر ڈالیں، دسیوں کشکول اور بیاضیں بنادیں اور بہت سے بکھرے ہوئے نوادر کو اکٹھا کر دیا۔

جولائی ۱۸۸۹ء میں امیر مینائی فہرست سازی کے نگراں (چیف کیٹلاگر) بنائے گئے۔ انھوں نے جو فہرست تیار کرائی اس میں ۵۵۹۰ قلمی کتابیں تھیں اور چار ہزار سے کچھ کم مطبوعہ، اور ۲۴۷ نادر تصاویر تھیں۔ اس عہد میں کتاب خانے کے لیے ایک اور عمارت بننی شروع ہوئی، مگر جرنیل صاحب اس کی تکمیل سے پہلے ہی شہید کر دیے گئے۔ امیر اللہ تسلیم کی غیر مطبوعہ مثنویوں میں جو لائبریری میں محفوظ ہیں، اس کی پوری تاریخ و تفصیل درج ہے۔ شبلی انھیں کے عہد میں کتاب خانہ دیکھنے آئے تھے۔

نواب حامد علی خاں (۱۸۸۸ء - ۱۹۳۰ء) کے زمانے میں جنھوں نے جرنیل صاحب کے قتل کے بعد حکومت کی باگ ڈور سنبھالی (اس سے پہلے وہ سنِ بلوغ کو نہیں پہنچے تھے) ۳۱ مارچ ۱۸۹۲ء کو اس عمارت کا افتتاح ہوا۔ فہرست سازی کے لیے مولانا عبید اللہ امرتسری کا انتخاب ہوا۔ پھر ۱۸۹۷ء میں جب حافظ احمد علی خاں شوق منصرم (لائبریرین) مقرر ہوئے تو فہرست کا کام بھی انھیں کے سپرد کر دیا گیا۔ حافظ صاحب سے پہلے ——— جرنیل صاحب کے عہد میں بخشی عبد الرحیم خاں لائبریرین تھے (منصرم)، ۱۴ مئی ۱۸۹۱ء کو ان کے انتقال پر منشی بانکے بہاری لال پھاٹک نے یہ عہدہ سنبھالا۔ ۱۸۹۶ء تک وہ کام کرتے رہے۔ مارچ ۱۸۹۶ء میں چار مہینے کے لیے یہ کام کو پرجی کے سپرد ہوا۔ اُن کے بعد اُردو کے مشہور رسالہ "زمانہ" (ایڈیٹر دیا نرائن نگم) کے بانی، دیوان راج بہادر نے بھی کچھ دن یہ ذمہ داری سنبھالی ——— ان کے بعد ۱۲ فروری ۱۸۹۷ء کو حافظ احمد علی خاں شوق آئے۔ یہ اگلے تیس بتیس سال کے طویل زمانے میں لائبریرین رہے۔ حافظ صاحب نے مہدی علی خاں تحویلدار کو چھوڑ کے باقی سب سے زیادہ مدت تک لائبریری کی خدمت کی۔ ان کا انتقال تو دسمبر ۱۹۳۳ء میں ہوا ویسے انھیں طویل علالت کے سبب ملازمت سے اس سے پہلے ہی سبکدوش کر دیا گیا تھا جب اکتوبر ۱۹۳۱ء میں ہندستان کے مشہور مورخ اور ماہرِ علمِ طب نجم الغنی خاں کا تقرر ہوا۔ نجم الغنی خاں نے اس لائبریری میں بیٹھ کر بلا مبالغہ کئی لاکھ صفحے لکھے اور چھپوائے۔ حیدر آباد، اودھ، روہیلکھنڈ اور راجستھان کی تاریخ کے سلسلہ میں وہ آج بھی استناد کا درجہ رکھتے ہیں۔ فرقِ اسلامیہ، اصولِ فقہ، فقہ، فرائض، منطق، لغت، قواعد، طب، مطب، قرابادین اور نہ جانے کتنے علوم پر انھوں نے بلند پایہ کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں، اور یہ سب کام انھوں نے اپنی مہتممی کے عہد سے بہت پہلے کتاب خانے میں ایک طالبِ علم کے طور پر اپنے برسوں کے مطالعہ کے دوران میں کیا تھا۔ مہتمم کی

حیثیت سے انھیں زیادہ مہلت نہیں ملی اور جون ۱۹۳۲ء میں ان کا انتقال ہوگیا۔ ان کے انتقال پر ناظمِ کتاب خانہ کے عہدے پر عرشی صاحب کا تقرر ہوا (۲۱ جولائی)

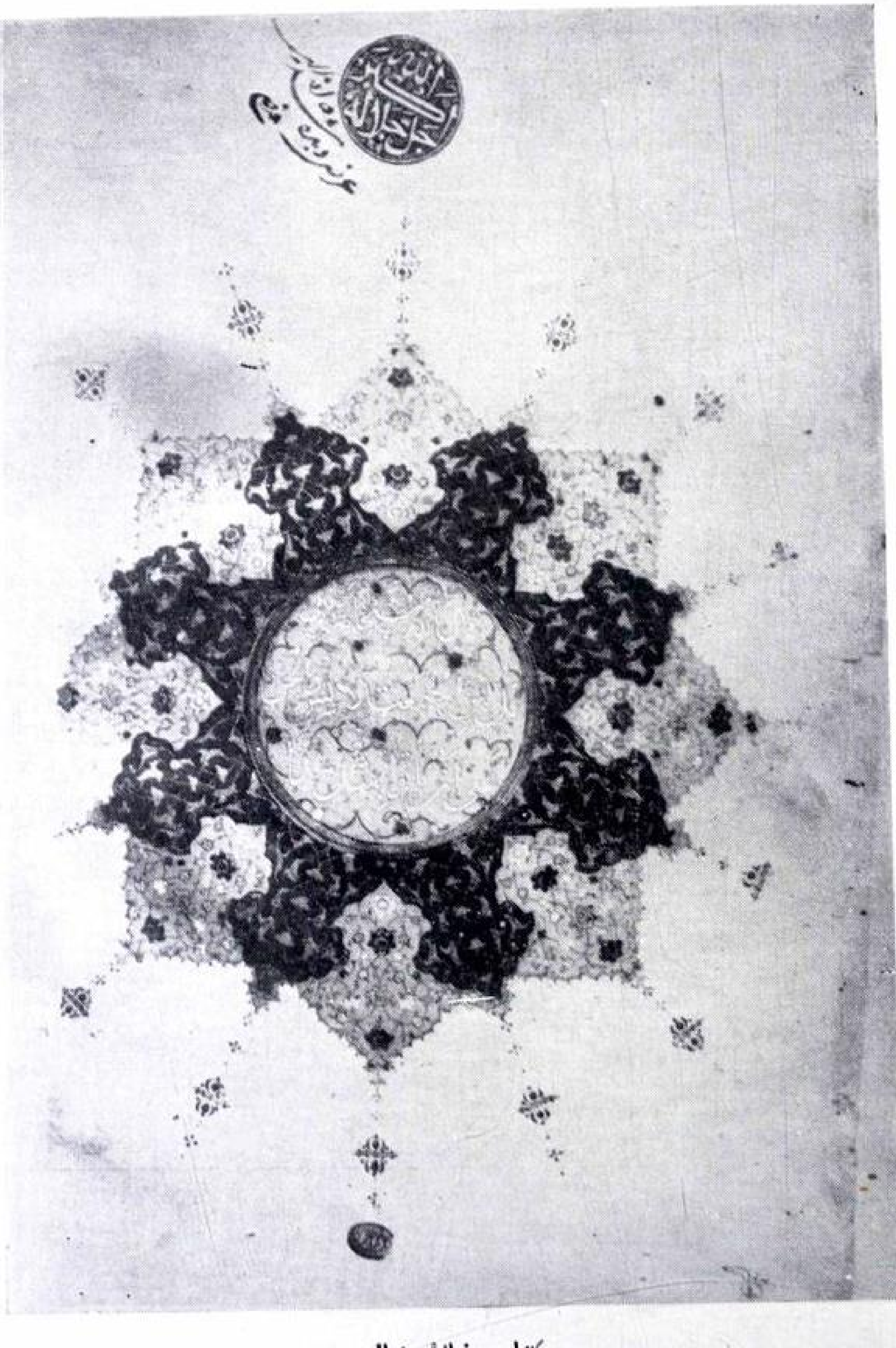
۱۸۹۶ء سے ۱۹۰۲ء تک حاذق الملک حکیم اجمل خاں لائبریری کے افسرِ اعلیٰ رہے۔ افسرِ اعلیٰ کا عہدہ اُن سے پہلے بھی اور اُن کے بعد بھی ریاست کے کسی نہ کسی اعلیٰ عہدیدار کے سپرد رہا۔ لیکن کتاب خانے کی تاریخ میں صرف یہی نام اس قابل ہے جس کا ذکر علیحدہ سے کیا جاسکتا ہے؛ اس لیے بھی کہ غالباً انھیں کے عہد میں قلمی کتابوں میں طب کا بے حد نادر اور نایاب ذخیرہ یہاں جمع ہوگیا۔ اجمل خاں سے پہلے صرف ایک اہم نام امیر مینائی کا کتاب خانے کے ساتھ فہرست سازی کے نگراں کی حیثیت سے وابستہ نظر آتا ہے ـــــ اور پھر ۱۸۹۷ء سے ۱۹۳۱ء تک چونتیس سال کے طویل عرصے میں حافظ احمد علی خاں اور کتاب خانہ ایک چیز ہوگئے۔ حافظ صاحب کے فاضلانہ مضامین اس عہد کے اکثر پرچوں خاص کر معارف میں نظر آتے ہیں اور ان کی کتاب تذکرۂ کاملانِ رام پور تو کلاسیک کا درجہ اختیار کر گئی ہے۔ کتاب خانے کی عربی کتابوں کی دو فہرستیں بھی حافظ صاحب نے مرتب کر کے شائع کرائیں۔ پہلی اجمل خاں کے زمانے میں ۱۹۰۲ء میں اور دوسری اس کے بہت بعد ۱۹۲۸ء میں۔ حافظ صاحب کا طویل عہد نواب حامد علی خاں کے زمانۂ حکومت کے متوازی ساچلا، اور شروع کے چند برسوں کے سوا اتنے ہی عرصے پر پھیلا ہوا بھی ہے۔ حامد علی خاں کے عہد میں لائبریری اور دربار کے تعاون سے امیر اللغات کا ادھورا کام پھر شروع ہوا اور حافظ صاحب اس کے نگرانِ اعلیٰ بنائے گئے۔ جلال کے بیٹے کمال، احمد علی شوق قدوائی، شاداں بلگرامی اور دوسرے متعدد فاضل اس کی ترتیب و مشورہ کے بورڈ کے ممبر مقرر ہوئے۔ شوق قدوائی کے سپرد حافظ صاحب کی نیابت میں اس کی نگرانی ہوئی۔ اس کے مرتب عبدالمجید خاں تھے۔ دس پندرہ برس کی کوششوں کے بعد وہ کام جو ۱۹۰۸ء میں شروع ہوا تھا، ۱۹۲۳ء کے قریب انجام کو پہنچا۔ اس نادر لغت ، فرہنگ حامدیہ، کی کوئی بتیس قلمی جلدیں (حصے) رضا لائبریری میں محفوظ ہیں جس میں ہر لفظ کی کئی کئی اسناد قدیم شعرا کے کلام سے دی گئی ہیں۔

نواب رضا علی خاں بہادر کا عہد جو ۱۹۳۰ء سے اور عرشی صاحب کا زمانہ جو ۱۹۳۲ء سے شروع ہوا، دو سال

کے فرق کے سوا متوازی سے چل رہے ہیں؛ آج عرشی صاحب کو اس لائبریری کی نظامت اور مہتمی کو سنبھالے ہوئے ۴۴ سال کے قریب گزر چکے ہیں۔ اس طویل مدت میں کتاب خانے نے عرشی صاحب کو اور عرشی صاحب نے کتاب خانے کو جس درجے پر پہنچا دیا ہے، وہ کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے۔ اس عہد میں قلمی اور مطبوعہ کتابوں میں جو غیر معمولی اضافہ ہوا، وہ تو ہوا ہی؛ اہم ترین کام یہ ہوا کہ تمام ذخیرے کی باقاعدہ اور محققانہ فہرستیں تیار ہوئیں، کتاب خانے کا نظم و نسق جدید اصولوں اور مخطوطات کی جدید سائنس کی روشنی میں ہوا۔ نیشنل لائبریری (سابق امپریل لائبریری) کے لائبریرین چیپمین کو کلکتہ سے بلایا گیا کہ اس میں جدید رنگ بھریں۔ وہ اکتوبر ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۵ء تک اس کا رخ، طریق کار اور نظم و نسق متعین کر کے چلے گئے۔ فہرست سازی کے سلسلہ میں حاجی معین الدین ندوی مرحوم اور مسعود عالم ندوی مرحوم بھی مختلف اوقات میں یہاں ملازم رہے؛ لیکن مجموعی حیثیت سے یہ کام از سرِ نو خود عرشی صاحب ہی کو کرنا پڑا۔ اس ذیل میں عربی مخطوطات کی فہرست کا کام شروع ہو چکا ہے اور ابتک دو فہرستیں انگریزی میں طبع ہو گئی ہیں جن میں قرآن، حدیث، تفسیر ..... کے فن آ گئے ہیں۔ یہ فہرست جب مکمل ہو گئی تو عالمی فہرستوں میں ایک شاہکار اضافہ ہوگی۔

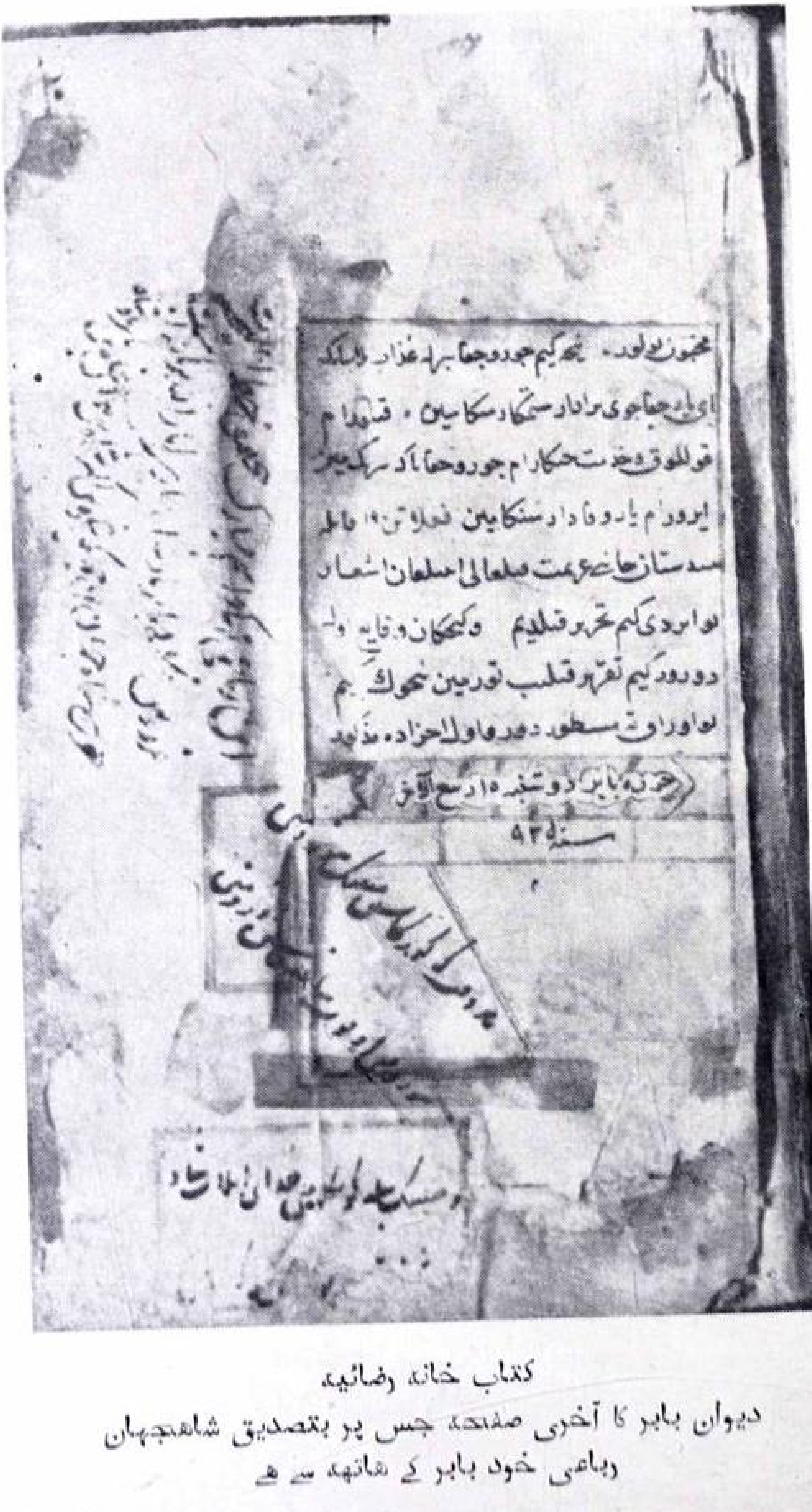
اسی عہد میں ایک بڑی بات یہ ہوئی کہ کتاب خانے میں مراجعے کا کام کہیں سے کہیں پہنچ گیا۔ آج کتاب خانے کے متعلقہ علوم کے ماہرین جب کسی الجھن سے دوچار ہوتے ہیں؛ تو ایک معمولی پوسٹ کارڈ سے ان کی مشکل حل ہو جاتی ہے۔ اتنے مستعد مراجعتی کام کی مثال، کم از کم ہندوستان میں شاید ہی کہیں اور ملے۔

رضا لائبریری کے مخطوطات اور تصاویر کے ذخیرے میں کتنے نوادر ہیں؛ اس کا بیان کسی مختصر تعارفی مضمون میں ممکن نہیں ہے۔ ان میں حلب، مدینہ، مکہ، ایران کے شاہ طہماسپ صفوی اور شاہ عباس صفوی، بابر، اکبر، جہانگیر، احمد شاہ، نادر شاہ، عالمگیر ثانی، سلطان مظفر گجراتی، عادل شاہ بیجاپوری، شاہجہانی وزیر سعد اللہ خاں، عبد الرحیم خانخاناں، آصف الدولہ، امجد علی شاہ، واجد علی شاہ اور نواب احمد خاں بنگش کے کتاب خانوں کی کتابیں موجود ہیں۔ اکثر تصویریں ایسی ہیں جن کا وجود دنیا میں کسی اور جگہ نہیں ہے، مثلاً ڈاکٹر برنیر کی تصویر۔ انھیں نادر تصویروں میں دارا شکوہ کی بہت ہی حسین تصویر ہے، جہانگیر کے



کتاب خانۂ رضائیہ

مطلا قرآن کریم کا سرورق جس پر اکبر کے کتاب خانے
کی مہر اور فیضی کے دستخط ہیں



کتاب خانہ رضائیہ
دیوان بابر کا آخری صفحہ جس پر بتصدیق شاھجہان
رباعی خود بابر کے ھاتھہ سے ھے

عہد کے مختلف مناظرِ دربار اور مناظرِ جنگ کی تصاویر ہیں۔ اور ان سب سے بڑھ کر اکبر کے عہد کا تقریباً سو تصویروں پر مشتمل ایک عجیب و غریب مرقع ہے (اس پر اودھ کے کتاب خانے کی مہریں لگی ہوئی ہیں)، اکبری دور کی ایک اہم یادگار دیوان حافظ کا ایک مصور نسخہ ہے، جس کی تصویروں پر مصوروں کے نام بھی لکھے ملتے ہیں۔ یہاں کی جہانگیر کے عہد کی تصویروں میں بھی اس عہد کے تقریباً سارے اہم مصوروں کے نام مل جاتے ہیں۔ بعد کے دور کی اور بہت سی تصویریں بھی ہیں۔ اس وقت ان کی تعداد ایک ہزار کے قریب ہے۔ تصویروں کا یہ مجموعہ اپنی کیفیت کے اعتبار سے کسی بھی بڑے میوزیم کے مقابلے پر رکھا جا سکتا ہے، توقع ہے کہ لائبریری کی طرف سے جلد ہی ان تصاویر کا ایک تفصیلی کیٹلاگ اور ایک مرقع شائع کیا جائے گا۔

یہ بات کہ اس لائبریری میں مغل عہد کی نادر قلمی تصاویر کا بھی بڑا اہم ذخیرہ ہے، پہلی بار اس وقت معروف ہوئی، جب براؤن نے اپنی کتاب "پرشین پینٹنگ" شائع کی۔ لیکن ہمارے ملک نے ابھی تک اس میں کوئی خاص سرگرمی نہیں دکھائی کہ اس ذخیرے میں دلچسپی لے۔

نادر کتابوں میں اہم ترین چیز قرآن مجید کا خطِ کوفی میں کھال پر لکھا ہوا وہ نسخہ ہے جو قطعی طور پر پہلی صدی ہجری کا ہے اور جس کا انتساب امیر المومنین حضرت علی رض کی طرف کیا جاتا ہے۔ روس کے عثمانی مصحف کے بعد یہ غالباً نادر ترین سرمایہ ہے جو رضا لائبریری میں محفوظ ہے۔ قرآن مجید کا ایک اور اہم نسخہ خطِ نسخ کے موجد ابنِ مقلہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ امیر المومنین کے ہاتھ کے لکھے ہوئے نسخہ کے بعد یہ نسخہ بھی بہت اہم ہے۔ ابن مقلہ کا انتقال چوتھی صدی ہجری میں ہوا ہے۔ قرآن مجید کے ایک مذہب و مطلا دلکش نسخے پر اکبر کی مُہر ہے اور مُہر کے نیچے مہتمم کتاب خانہ کی حیثیت سے فیضی کی ایک یادداشت ہے۔ دنیا کا ایک اور نادر مخطوطہ بابر کا دیوان ہے جس کے آخری صفحہ پر بابر نے اپنے ہاتھ سے ایک رباعی لکھی ہے۔ بابر کا خط اس کے علاوہ دنیا میں اور کہیں نہیں ملتا۔ بابر کے اسی دیوان کی روشنی میں اُردو کی ابتدا کی تاریخ بابر تک پہنچائی جاتی ہے جس نے کہا تھا:

مج کا نہ ہوا کچھ ہوس مانک و موتی

بابر کے اس دیوان پر بابر کی تحریر کی تصدیق شاہجہاں نے ایک یادداشت میں کی ہے، جس میں لکھا ہے

کہ میں تصدیق کرتا ہوں کہ یہ خط بابر کے ہاتھ کا ہے۔ خواجہ عبداللہ انصاری کے رسالہ کے ایک نسخہ کے سرورق پر بیک وقت عبدالرحیم خانخاناں، جہانگیر اور شاہجہاں کی دستی تحریریں اور عالمگیر کی مہر ثبت ہے۔ نفحات الانس کے ایک نسخے پر داراشکوہ کی تحریر ہے۔ رسالہ خواجہ عبداللہ انصاری کے ایک نسخے پر جہاں آرا بیگم کی تحریر بھی ہے۔

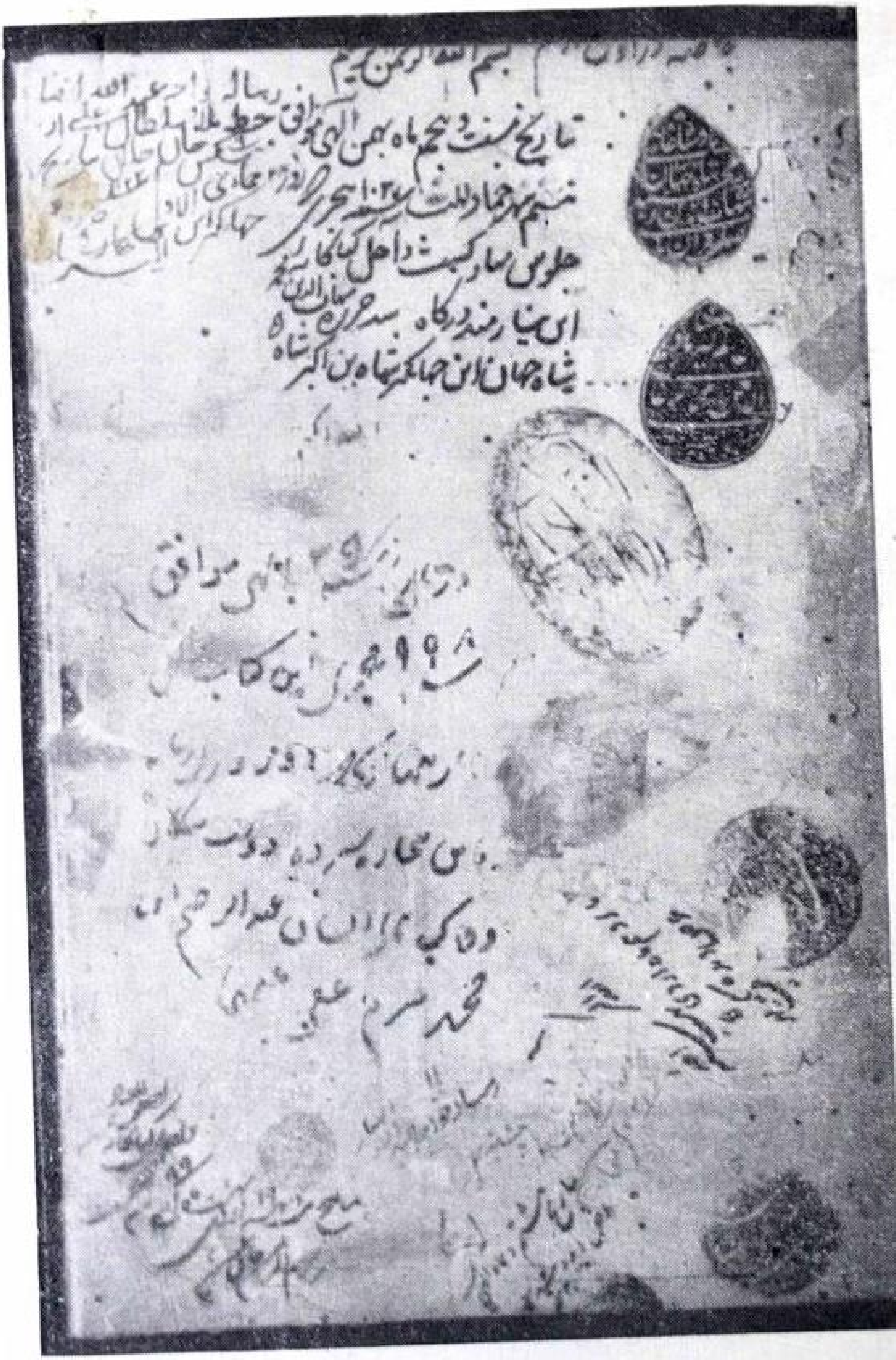
ان اہم نوادر میں عربی کی ایک تفسیر ہے جسے امام سفیان ثوری نے (م ۱۶۱ھ) تصنیف کیا ہے۔ دنیا میں اس قدیم تفسیر کا کوئی اور نسخہ موجود نہیں ہے۔ یہ کتاب لائبریری کی طرف سے ابھی پچھلے دنوں شائع ہوئی ہے۔

ریاست لوہارو سے جو نایاب ذخیرہ آیا ہے اس میں بعض بڑی اہم قدیم مطبوعہ اور قلمی کتابیں ہیں۔ اس میں خاص چیز غالب سے متعلق ذخیرہ ہے جس میں برہان قاطع کا وہ نسخہ بھی ہے جس پر غالب نے اپنی بے تکلف یادداشتیں قلم بند کی تھیں جو قاطع برہان کی بنیاد ثابت ہوئیں۔

جہاں تک اُردو مخطوطات کا تعلق ہے، یہ کتاب خانہ اس معاملہ میں بہت خوش قسمت ہے۔ اُردو کے کتنے ہی مشاہیر کے اپنے ہاتھ کی لکھی ہوئی چیزیں (اکثر اب تک غیر مطبوعہ) یہاں موجود ہیں۔ سوز، قائم، میر، سودا، مصحفی، انشا، ناسخ، جرأت، مومن، غالب، تسکین، تسلیم اور کتنے ہی مشاہیر شعرا کے دواوین کے ایسے نسخے موجود ہیں جن کی مدد کے بغیر ان کا کوئی ایڈیشن تیار کرنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح لکھنؤ کے مشہور داستان گویوں کی کتنی ہی داستانیں یہاں موجود ہیں جو اُردو نثر کا ایک عظیم الشان باب ہیں۔

مخطوطاتِ فارسی میں عہدِ مغل کی تاریخ اور علومِ اسلامیہ سے متعلق جتنے نوادر یہاں جمع ہیں، وہ خود ایرانیوں کے لیے قابلِ رشک ہیں۔ اسی طرح فارسی شعرا کا بیحد نایاب ذخیرہ موجود ہے۔ ان میں کشمیر کے فارسی گو شعرا کے دواوین خصوصاً قابلِ ذکر ہیں۔

فارسی و عربی کے تقریباً چھ چھ ہزار اور اُردو کے لگ بھگ ڈیڑھ ہزار مخطوطات کے ساتھ ساتھ



کتاب خانہ رضائیہ

رسالہ خواجہ عبداللہ انصاری کا سرورق، جس پر عبدالرحیم خانخاناں، جہانگیر، شاہجہان کی تحریریں اور شاہجہان اور اورنگ زیب کی مہریں ھیں۔



کتاب خانہ رضائیہ
نفحات الانس جامی کا سرورق جس پر دارا شکوہ
کی تحریریں ہیں -



کتاب خانۂ رضائیہ

برہان قاطع کے مطبوعہ نسخہ کا ایک صفحہ جس پر غالب کی تحریر ہے

ترکی اور پشتو میں تقریباً پچاس کتابیں، ہندی سنسکرت کی تقریباً ایک ہزار جدید کتابیں اور چھال پر لکھی ہوئی نسل کی ڈیڑھ سو کتابیں اس قلمی سرمایہ میں مزید اضافہ ہوئی ہیں۔

کتاب خانۂ رضائیہ کا ماضی بہت شاندار رہا ہے۔ اگر اب وہ ایک شاندار مستقبل کا مالک نہ بن سکے، تو اس میں اس کا کوئی قصور نہ ہوگا۔

مشترک رسمِ خط

از

گیان چند جین
ایم اے، ڈی فل، ڈی لٹ
صدر شعبۂ اردو
جموں و کشمیر یونیورسٹی، جموں

گیان چند جین

مشترک رسم خط

ہندستان کی تمام زبانوں کے لیے ایک رسم الخط کی بات بہت پرانی ہے۔ غالباً سب سے پہلے بال گنگادھر تلک نے یہ آواز اٹھائی تھی۔ ۱۹۰۵ء میں کاشی ناگری پرچارنی سبھا کے ایک جلسے میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا[۱] "ہندستان کی تمام زبانیں ایک لپی میں لکھی جائیں، تو کتنا اچھا ہو اور وہ لپی دیوناگری ہی ہو سکتی ہے۔ جس طرح لارڈ کرزن نے پورے ملک کو ایک اسٹینڈرڈ ٹائم دیا ہے، اسی طرح سرکاری حکم سے ایک لپی بھی رائج کر دی ہوتی، تو کتنا آسان ہوتا۔"

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ تلک کو احساس تھا کہ اور تو اور بنگالی اور گجراتی بھی دیوناگری کے حق میں اپنی لپی سے دست بردار ہونے پر تیار نہیں ہوں گے۔[۲] ۱۲ مئی ۱۹۰۵ء کو ڈاکٹر شیام سندر داس سے اسی موضوع پر بات چیت کرتے ہوئے کہا کہ "بنگالی کہتے ہیں کہ ہماری (یعنی مراٹھی اور ہندی کی) دیوناگری مسخ شدہ ہے، اصلی دیوناگری ان کی ہے؛ اور یہ کچھ غلط بھی نہیں کیونکہ پرانے شبد لیکھوں کے حروف بنگلہ لپی سے بالکل ملتے ہیں۔"

۱۹۰۵ء ہی میں کلکتہ ہائی کورٹ کے جسٹس شاردا چرن مِتر نے ملک کی سب زبانوں کے لیے دیوناگری لپی کی وکالت کی۔ نہ صرف ہندستان بلکہ لنکا، برما، چین، جاپان، سماترا وغیرہ میں بھی وہ ناگری رائج کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے ایک ماہنامہ "دیوناگر" نکالا جس میں ہندوستان کی اہم زبانوں کے کچھ اقتباسات دیوناگری میں چھاپے جاتے تھے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ایک "لپی وستار پریشد" قائم کیا، جس کا ہر سال اجلاس ہوتا تھا۔ ۱۹۳۸ء تک مہاتما گاندھی بھی دیوناگری لپی کے حامی تھے۔ انھوں نے بھارتیہ ساہتیہ پریشد کے

اجلاس مدراس میں کہا کہ تامل ناڈ میں ۹۰ فی صدی لوگ بے پڑھے لکھے ہیں۔ انھیں دیوناگری جیسی سہل لپی میں تامل پڑھائی جائے، تو کتنا اچھا ہو۔ اس عقیدے کے تحت گاندھی جی نے گجراتی میں اپنی "آتم کتھا" لکھی، تو گجراتی کے بجائے دیوناگری لپی استعمال کی۔ آخر میں مہاتما جی ناگری اور اردو دونوں خطوں کے حامی ہو گئے۔

۱۹۴۸-۱۹۴۹ء میں ہند سرکار نے یونیورسٹی کمیشن مقرر کیا۔ اس کے صدر ڈاکٹر رادھا کرشنن نے تمام زبانوں کے لیے مشترکہ رسم الخط کی بات اٹھائی اور کہا کہ دیوناگری نہ صرف ہندی اور مراٹھی کی لپی ہے، بلکہ سنسکرت کی بھی۔ اس طرح ہندستان کی تمام زبانوں کو ایک لپی میں لکھنا ہے تو کثرت استعمال کی بنا پر دیوناگری ہی اس کی مستحق ہے۔[۳] آفیشل لینگوئج کمیشن کی رپورٹ ۱۹۵۶ء میں بھی یہ سوال اٹھایا گیا ہے اور دیوناگری کی پرزور وکالت اور رومن کی تردید کی گئی ہے۔

پارلیمنٹ کی ہندی انجمن (سنسدیہ ہندی پریشد) ایک رسالہ "راج بھاشا" نکالتی ہے۔ اس میں ملک کے اس وقت کے صدر ڈاکٹر راجندر پرشاد نے لکھا تھا کہ "ہندستان کی تمام زبانوں کو دیوناگری میں لکھا جائے، تو بڑی سہولت ہو۔ لیکن چونکہ دراوڑی زبانوں کے لیے کسی قدر دقت ہو سکتی ہے، اس لیے سرِ دست ہندوستان کی آریائی زبانوں کے لیے ناگری لپی اختیار کر لینی چاہیے۔" اسی رسالے کے ایک اور شمارے میں آچاریہ ونوبا بھاوے نے بھی یہی خیال ظاہر کیا تھا۔ انھوں نے تو یہاں تک کہا کہ جاپانی اور چینی زبانوں کو بھی اپنی بار دہ لپی چھوڑ کر دیوناگری لے لینی چاہیے۔

مشترک رسم الخط کے معاملے میں دیوناگری کا واحد حریف رومن رسم خط ہے۔ مستشرقین نے اسے سنسکرت گرنتھوں کے لیے بڑی کامیابی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ پین سلوینیا یونیورسٹی کے سنسکرت کے پروفیسر ایڈگرٹن نے سنگھاسن بتیسی کے جملہ مخطوطات جمع کر کے اس کا مستند سنسکرت متن رومن رسم الخط میں چھاپا۔ پنچ تنتر کا مستند متن بھی رومن خط میں چھپ چکا ہے۔ انگریزی عہد میں فوج کو رومن میں ہندستانی پڑھائی جاتی تھی۔ منڈا بولنے والے آدمی باسی سو سال سے اپنی زبانیں رومن خط میں

پڑھ رہے ہیں۔ رومن خط کی وکالت کرنا غداری یا وطن دشمنی نہیں۔ نیتا جی سبھاش چندر بوس بھی اس کے حامی تھے؛ ۱۹۳۸ء میں ہری پورہ کانگریس کے صدارتی خطبے میں فرمایا:۔

I am inclined to think that the ultimate solution would be the adoption of a script that would bring us into line with the rest of the world. Perhaps some of our countrymen would gape in horror when they hear of the adoption of the Roman script, but I would beg them to consider the scientific and historical points of view. If we do that we shall realise that there is nothing sacrosanct in a script so far as our masses are concerned. Since more than 90% are illiterate, it will not matter to them which script is introduced when they are educated.

یونیورسٹی تعلیم کی تاراچند کمیٹی نے بھی رومن رسم الخط کی وکالت کی تھی۔ مئی ۱۹۴۸ء میں ہندستانی یونیورسٹی کے وائس چانسلروں کی کانفرنس ہوئی تھی جس میں کثرت رائے سے یہ طے پایا کہ ملک کی تمام زبانوں کے لیے رومن خط اختیار کیا جائے۔

رسم الخط کا مسئلہ ماہرینِ صوتیات کا میدان ہے، اہلِ سیاست اس میں خواہ مخواہ درآئے ہیں۔ ہندی کے علاوہ ملک کی دوسری زبانوں کے ماہرینِ لسانیات عام طور سے رومن خط کے حق میں ہیں۔ ہمارے ملک میں ڈاکٹر سُنیتی کمار چٹرجی علمائے لسانیات کے قافلہ سالار ہیں۔ بنگالی سے والہانہ عشق کے باوجود وہ مشترک رسم خط کے طور پر رومن کی وکالت کرتے ہیں۔ اردو میں ڈاکٹر مسعود حسین خاں اور پروفیسر ہارون خاں شروانی رومن خط کے پرجوش حامیوں میں سے ہیں۔ پاکستان میں بھی کبھی کبھی رومن خط کا نام سننے میں آجاتا ہے۔ پروفیسر ہمایوں کبیر نے اپنے بعض مضامین اور تقریروں میں مخصوص اغراض کے لیے ہندی کو رومن میں لکھنے کا مشورہ دیا۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے سابق وائس چانسلر جناب بدرالدین طیب جی نے غیر زبان کے طلبہ کو رومن خط میں ہندی پڑھوادی تھی جس کے باعث ان دونوں حضرات پر ہندی اخباروں نے بڑی لے دے کی تھی۔

ایک بات خیال میں رہے کہ محض ایک دو زبانوں سے ان کا رسم الخط بدلنے کا مطالبہ کرنا اور بات ہے، اور ملک کی سب زبانوں کے لیے ایک مشترک رسم الخط اختیار کر لینے کی خواہش کا اظہار دوسری بات ہے۔ اس مضمون میں صرف دوسرے مسئلے سے بحث کی گئی ہے۔ ایک پہلو اور بھی ہے۔ کسی زبان کے بولنے والے خود اپنا مروجہ رسم الخط بدلنے کی تحریک کریں، تو کوئی اعتراض نہیں، لیکن کسی دوسری زبان والے ان سے یہ مطالبہ کریں کہ تم اپنا رسم الخط بدل کر ہمارا رسم الخط اختیار کر لو؛ ہم تو اپنے خط ہی پر قائم رہیں گے، تو اس سے ان کی نیت پر شبہ ہونے لگتا ہے۔ آفیشیل لینگویج کمیشن کی رپورٹ میں جسٹس تیجا سنگھ نے یہ اندیشہ ظاہر کیا تھا، کہ مشترک رسم الخط کی تحریک ہندی سے ملتی جلتی زبانوں یعنی اردو اور پنجابی کی مستقل اور آزاد حیثیت ختم کر دینے کا حیلہ ہے۔[۶] واقعہ یہ ہے کہ ہندستان کے دستور میں ملک بھر کے لیے ہندی کو سرکاری زبان تسلیم کیا گیا ہے، لیکن مقامی زبانوں کے لیے کسی مشترک رسم الخط کا کوئی مذکور نہیں۔ اس کے برعکس دستور کے سب سے اہم حصے یعنی بنیادی حقوق میں ہر ایک زبان کے رسم الخط کے تحفظ کا وعدہ کیا گیا ہے۔ دستور کی متعلقہ دفعہ کے الفاظ یہ ہیں:-

Sect. 29. (i) Any section of the citizens residing in the territory of India or any part thereof having a distinct language, script or culture of its own shall have the right to conserve the same.

بمبئی میونسپل کارپوریشن نے ناگری دوستی کے جذبے کے تحت یہ طے کیا کہ سندھی کو عربی خط کے بجائے دیوناگری میں پڑھایا جائے۔ چنانچہ کارپوریشن کے اسکولوں میں سندھی بچوں کو ان کی زبان ناگری خط میں سکھائی جانے لگی۔ کسی من چلے کے، جے، گولوانی نے بنیادی حقوق کی اسی مندرجۂ بالا دفعہ کے تحت کارپوریشن پر مقدمہ دائر کر دیا۔ بمبئی ہائی کورٹ کے جسٹس ڈیسائی کے فیصلے پر کارپوریشن کو اپنا حکم واپس لینا پڑا اور اب سندھی اپنے رسم الخط ہی میں پڑھائی جا رہی ہے۔ غرض یہ کہ جب تک آئین موجود ہے، اردو کو کوئی شخص اپنا رسم الخط بدلنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ قومی یک جہتی کانفرنس کے سامنے جب ایک رسم الخط کا سوال آیا تھا تو سب زبانوں کے نمائندوں نے اس کی مخالفت کی اور یہ تجویز ترک کر دی گئی۔ اس کے باوجود مقامی زبانوں کے بولنے والوں کے دلوں میں شبہات باقی رہے۔ آخر پنڈت نہرو نے ۴ر اکتوبر ۱۹۶۱ء کو آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے جلسۂ مدورائی میں اپنی تقریر میں یقین دلایا کہ کسی رسم الخط کو ہٹا کر اس کی جگہ دیوناگری کو جبراً نہیں ٹھونسا جائے گا۔

لیکن مشترک رسم الخط کے نام پر ہر طرف سے دیوناگری کا جو یلغار ہوتا رہتا ہے، اس کو مدنظر رکھتے ہوئے پوری طرح جانچ پڑتال کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر کبھی کچھ محدود اغراض کے لیے مختلف زبانوں کو واقعی ایک لپی اختیار کرنی پڑے، تو اس کام کے لیے کونسی لپی بہتر رہے گی۔ اور اردو کو کس کی تائید کرنی چاہیے۔

رسم الخط کے تین استعمال ہیں (۱) ہاتھ سے لکھنے کے لیے، (۲) ٹائپ اور چھاپے کے لیے، (۳) پڑھنے کے لیے۔

لکھنے کے لیے وہ خط بہترین ہے جس کے (۱) ہر حرف کو قلم کی ایک ہی کشش میں لکھا جاسکے، اور (ب) تمام حروف ملا کر لکھے جاسکیں، تاکہ پورے لفظ کو لکھنے میں قلم بالکل اٹھانے کی ضرورت نہ ہو، یا یہ کم از کم اٹھایا جائے۔

ٹائپ اور چھاپے کے لیے وہ خط موزوں ترین ہے، جس کے سب حروف کی ہر موقع پر ایک ہی شکل ہو اور جس کا ہر حرف منقطع لکھا جائے۔ نیز حروف کی تعداد جتنی کم ہو اتنی ہی سہولت رہتی ہے۔

پڑھنے میں وہ رسم الخط بہترین ہے (۱) جس میں جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ صحیح پڑھا جاسکے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہر آواز کے لیے ایک اور صرف ایک حرف ہو، اور ہر حرف کی ایک اور صرف ایک آواز۔ اس سلسلے میں مصوتوں (حروف علت) کی صحیح اور مکمل نمائندگی خاص طور سے اہم ہے (ب) جسے تیزی اور آسانی سے پڑھا جاسکے۔ یہ مقصد اس لپی سے سب سے اچھی طرح حاصل ہوگا جس میں ہر حرف علیحدہ علیحدہ لکھا جائے۔ کچھ چیزیں علیحدہ علیحدہ رکھی ہوں، تو باریک ہونے پر بھی فاصلے سے نسبتاً واضح نظر آسکتی ہیں ملی جلی ہوں تو ان کی علیحدہ حیثیت متعین کرنے میں نظر کو دقت ہوتی ہے۔

ایک عام پڑھا لکھا آدمی اپنی روزمرہ کی زندگی میں 'لکھنے' پر جتنا وقت صرف کرتا ہے 'پڑھنے' پر اس سے کئی گنا زیادہ لگاتا ہے۔ اس کے علاوہ ترقی یافتہ زبانوں میں ہاتھ سے لکھی ہوئی تحریریں پڑھنے کی ضرورت بہت کم پیش آتی ہے۔ زیادہ تر مطبوعہ یا ٹائپ شدہ مواد پڑھا جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ دورِ حاضر میں کارآمد رسم الخط کے لیے لکھنے کی سہولت زیادہ اہم نہیں، بلکہ اصل ضرورت چھاپے اور مطالعے کی سہولت کی ہے۔

اردو رسمِ خط لکھنے کے معاملے میں اردو رسم خط بُرا نہیں۔ یہ ایک قسم کی مختصر نویسی ہے جس کی وجہ سے اسے بہت تیزی سے لکھا جا سکتا ہے۔ دیکھنے میں بھی اُردو تحریر بڑی خوشنما ہوتی ہے، یہاں تک کہ خطاطی مصوّری کی حدوں تک پہنچ جاتی ہے۔ یہ خط اس دَور کے لیے بہت موزوں تھا، جب چھاپے کا رواج نہیں ہوا تھا۔ اب اس کی سب سے بڑی کمی یہی ہے کہ یہ چھاپے کی مختلف قسموں مثلاً ٹائپ، لینوٹائپ، روٹیری، ٹیلی پرنٹر وغیرہ کے لیے بہت سُست گام ہے، کیونکہ اس میں سب حروف ملا کر لکھے جاتے ہیں اور مختلف موقعوں کے لحاظ سے ایک ایک حرف کے متعدد روپ ہوتے ہیں۔

پڑھنے کے لیے بھی یہ خط خاصا ناقص ہے۔ یہاں ایک ایک آواز کے لیے کئی کئی حرف ہیں اور بیشتر مصوتوں کے لیے کوئی حرف نہیں۔ حرفوں کے نہایت مختصر اجزا کو ملا کر ایک جا لکھنے کی وجہ سے گڈمڈ ہو جانے کا کافی امکان ہوتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اردو رسم خط میں جو لکھا جائے، وہ اسی صورت میں صحیح پڑھا جا سکتا ہے جب کہ ہم پہلے سے اس لفظ کے تلفّظ اور مفہوم کو جانتے ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ رسم خط اہلِ زبان ہی کے مصرف کا ہے، دوسری زبان والا اگر محض کتاب کی مدد سے اردو سیکھے، تو وہ تلفظ کے معاملے میں کیا کیا گل نہ کھلائے گا۔ اگر اردو تحریر میں کسی دوسری زبان کا اجنبی لفظ، شہر یا انسان کا نام آجاتا ہے، تو اہلِ زبان بھی چکّر میں آجاتے ہیں کہ اس کا صحیح تلفظ کیا ہے، مثلاً کارنیلیس، ایکلس، ولندیزی، ٹمبکٹو، سندیہ، پینسلین جیسے الفاظ اُردو خط میں صحیح پڑھنا ناممکن ہے، تا وقتیکہ پہلے سے ان الفاظ کا تلفظ اور معنی معلوم نہ ہوں۔ حروف کا جو اختصار اور وصل، لکھنے کے لیے خوبی ہے، وہی سنگِ راہ بن جاتا ہے۔ بقائے اصلح و انسب کے اس دور میں یہ خط کبھی جیت نہیں سکتا۔

میکانکی ضرورتوں کے لیے ناکافی ہونے کی وجہ سے، دوسری زبانوں کے لیے اس کا اختیار کیا جانا تو در کنار، خود اُردو کے لیے بھی اس خط کی بقا کے لالے پڑے ہوئے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس ملک میں اردو کے محدود استعمال کی وجہ سے جہاں تک اس زبان کی ضروریات کا تعلق ہے (اور اب ان میں نمایاں اضافہ ہونے کی کوئی امید بھی نہیں) یہ رسم الخط کام دے رہا ہے۔ اس لیے صرف

صرف اردو کو رسم خط بدلنے کا اندیشہ نہیں ہونا چاہیے۔ ہاں اگر کسی وقت ملک کی سب زبانیں ایک مشترکہ رسم خط پر تیار ہو جائیں، تو ہمیں یقین ہے کہ اکیلی اردو اس اتحاد کی راہ میں حائل نہیں ہوگی، اور مشترکہ متفقہ رسم خط کو قبول کرے گی۔ اس سے پہلے محض اردو کو اپنے رسم خط کی قربانی دینے کی ضرورت نہیں۔ ہاں اس میں کچھ اصلاحیں کر لی جائیں، تو کافی ہوگا۔

پچھلے دنوں اردو رسم خط کی تائید بالکل خلاف توقع حلقے سے ہوئی۔ ہندی کے ماہر لسانیات ڈاکٹر بھولاناتھ تیواڑی نے ایک مضمون میں ملک کی سب زبانوں کے لیے دیوناگری کی وکالت کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ میں نے ایک فرانسیسی، ایک کمبودی اور ایک امریکی کو لے کر ہندوستان کے مختلف رسوم خط لکھانے کے الگ الگ تجربے کیے۔ ان کا نتیجہ یہ نکلا۔

۱۔ تمل، تیلگو، کنڑی، ملیالم اور اُڑیا کی نسبت دیوناگری رسم خط زیادہ آسان ہے اور کم وقت میں سیکھا جا سکتا ہے۔

۲۔ دیوناگری، بنگلہ اور گورمکھی میں لگ بھگ برابر وقت اور محنت کرنا پڑتی ہے۔

۳۔ گجراتی اور اُردو سب سے سہل ہے۔

دیوناگری دیوناگری لپی میں حروف اور الفاظ کے لکھنے میں قلم کو بار بار اٹھانا پڑتا ہے۔ پہلے دو حروف अ اور आ کو دیکھیے، چینی حروف کی طرح ہاتھ پاؤں پھیلائے پڑے ہیں۔ بھ اور جھ کی بالائی لکیر ٹوٹی ہوتی ہے، جس کی وجہ سے انھیں لکھنا دقت طلب ہے۔ رومن کے مقابلے میں ہندی لکھنے میں بہت زیادہ وقت لگتا ہے۔ ہندی میں ٹائپ کرنے کی رفتار انگریزی کے مقابلے میں کافی کم ہوتی ہے۔ حروف کے متعدد جوڑوں کی وجہ سے پریس کمپوزنگ میں بھی ناگری کافی وقت لیتی ہے۔ حروف کو ملا کر لکھنے کی وجہ سے ناگری خط کو زیادہ باریک نہیں چھاپا جا سکتا۔ اگر حروف باریک ہوں تو آپس میں گڈمڈ ہو جانے کا ڈر رہتا ہے، چھپائی پھیل جاتی ہے اور پڑھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس رومن چھپائی میں چونکہ ہر حرف علیحدہ لکھا جاتا ہے، اس لیے یہ ممکن ہے کہ رومن حروف نہایت باریک چھاپے جانے کی صورت میں بھی پڑھے جا سکیں۔ آپنے

ریڈرز ڈائجسٹ کا ایک ڈیڑھ انچ سائز والا نسخہ دیکھا ہوگا۔ ہاتھ کی گھڑی پر چھپے ہوئے انگریزی حروف دیکھیے۔ اتنی باریک طباعت ہندی یا اردو میں ممکن نہیں۔ ہندی اور انگریزی چھپائی پر فی صفحہ برابر لاگت آتی ہے، لیکن باریک ٹائپ کی وجہ سے رومن میں بہت زیادہ مواد آسکتا ہے۔ شری مدن گوپال نے اپنی کتاب میں ہندی اور انگریزی کے یکساں سائز کے کالم کے الفاظ کا شمار درج کیا ہے۔ لکھتے ہیں :۔

ہندی روزنامہ ہندستان	۲۲ سطر فی کالم × ۶ لفظ فی سطر	۱۳۲ الفاظ فی کالم
انگریزی ہندستان ٹائمس	۳۸ " " × ۶ " "	۲۲۸ " " "
انگریزی اسٹیٹسمین	۳۹ " " × ۶ " "	۲۳۴ " " "
اُردو ملاپ	۲۱ " " × ۱۱ " "	۲۳۱ " " "
ہندی وشو بھارتی	۴۰ " " × ۱۰ " "	۴۰۰ " " "
انگریزی انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا	۸۳ " " × ۱۰ " "	۸۳۰ " " "

ریلوے ٹائم ٹیبل ہندی اور انگریزی دونوں زبانوں میں چھپتے ہیں۔ میرے پیش نظر سنٹرل ریلوے کے ہندی اور انگریزی ٹائم ٹیبل (اپریل تا ستمبر ۱۹۶۵ء) ہیں۔ ان میں صفحات کا تقابل یوں ہے :۔

	ہندی	انگریزی
پہلا ٹیبل بمبئی سے دلّی تک	۱۶ صفحے	۹ صفحے
دوسرا ٹیبل دلّی سے بمبئی تک	۱۷ صفحے	۱۱ صفحے

مدن گوپال صاحب نے پڑھنے سے متعلق بھی انگریزی اور ہندی کا تقابلی مطالعہ کیا ہے۔[9] انھوں نے ایسے بچوں کو لیا جو ہندی اور انگریزی برابر کئی سال تک پڑھ چکے تھے۔ دونوں سے مقررہ وقت میں ہندی اور انگریزی کی عبارتیں پڑھوائیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہندی میں پڑھنے کی رفتار انگریزی کے مقابلے میں ۳۰ سے ۵۰ فی صدی تک سست تھی۔

رومن کے مقابلے میں دیوناگری کی سب سے بڑی کمزوری یہی ہے کہ اس کے استعمال پر قوم کا کتنا زیادہ

وقت، محنت اور روپیہ خرچ ہو رہا ہے۔ دوسری طرف ناگری خط کی خوبیاں یہ کہی جاتی ہیں: (ا) اس میں جو کچھ لکھا جاتا ہے، وہی پڑھا جاتا ہے یعنی تلفظ کو صحیح صحیح لکھنا اور ظاہر کرنا ممکن ہے (ب) یہ خط مکمل اور سائنٹیفک ہے۔ دیکھیں، ان دعووں میں کہاں تک صداقت ہے۔

یہ تسلیم کہ ناگری خط تلفظ کو بڑی حد تک صحت کے ساتھ ادا کر دیتا ہے، لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ اردو ہندی میں موٹے طور سے ۱۲ مصوتے ہیں، لیکن ناگری میں صرف دس کے لیے علامتیں ہیں۔ خفیف اِے، خفیف اَے، اور خفیف اُو کے لیے، اردو کی طرح ہندی میں بھی کوئی علامت نہیں، اس لیے اس خط میں کہنا، کہرام، سہرا، عوض جیسے الفاظ کا صحیح تلفظ نہیں ادا ہو سکتا۔ ناگری میں اَے، اَئی، اَو، اَؤ میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا، جس کی وجہ سے پنڈت لوگ وید، جَین، عورت وغیرہ کو وَئید، جَئین، عَؤورت بولتے سُنے گئے ہیں۔ कौआ اور तैयार کو "تے یار" اور "کووا" بھی پڑھا جا سکتا ہے؛ تلفظ کے مطابق ان کا املا कउवा اور तइयार ہونا چاہیے۔ मैं। हैं کے اوپر نون غنہ کی علامت کے طور پر ایک نقطہ لگایا جاتا ہے، جو دراصل انوسوار کی علامت ہے۔ اصولاً اس کی جگہ چندر بندو (ँ) ہونا چاہیے جیسا کہ यहाँ میں ہوتا ہے۔ اس معاملے میں ہندی میں کسی قدر خلفشار ہے۔ رسمِ خط سے متعلق ایک کتاب کے ایک ہی صفحے پر ایک لفظ کو کہیں भाषाएँ اور کہیں भाषायें لکھا ہے۔ गाय کو य سے لکھا جاتا ہے، حالانکہ ہم یہاں ए بولتے ہیں، نہ کہ य۔ کنیا (لڑکی) میں نْ کو مشدد بولا جاتا ہے لیکن ہندی میں غیر مشدد لکھتے ہیں۔ संयम کا تلفظ ہم عموماً संइयम کرتے ہیں۔ जप اور विशय کو تلفظ سے بے نیاز ہو کر य سے لکھنے پر اصرار ہے، حالانکہ انھیں जी اور सिरी بولا جاتا ہے۔

ہندی رسمِ خط کے سائنٹیفک ہونے کا دعویٰ کچھ ایسا بار بار دہرایا گیا ہے کہ غور کیے بغیر اپنے بیگانے سب اس پر ایمان لے آئے ہیں، حالانکہ اس کے سائنٹیفک ہونے میں کافی شبہہ ہے۔

(ا) فنِ تحریر کے ارتقا میں کئی منزلیں پیش آئی ہیں۔ تصویری، تصوری اور صوتی۔ صوتی منزل کے بھی دو حصے ہیں: رکن واری اور ابجدی۔ ابجدی رسمِ خط فنِ تحریر کے ارتقا کی معراج ہے۔

جدید زبانوں کا رسمِ خط عام طور پر ابجدی ہے، لیکن ناگری اب بھی جزوی طور پر رکن واری اور جزوی طور پر ابجدی ہے۔ اس کے مصمتوں (حروفِ صحیح) کو رکن (SYLLABLE) فرض کر لیا گیا ہے؛ یعنی یہ واحد آوازیں نہیں، بلکہ دوہری آوازیں ہیں جن کے آخر میں ایک خفیف مصوتہ अ بھی شامل ہے۔ لیکن حسبِ ضرورت اسے حذف بھی کر دیا جاتا ہے اور اس پر کوئی سکون کا نشان (ہلنت) نہیں لگایا جاتا۔ टट میں پہلے ट میں अ شامل ہے دوسرے میں نہیں، اور دونوں لکھے ایک ہی طرح جاتے ہیں۔ یہ نہ صرف آخر میں عام ہے، بلکہ لفظ کے درمیان میں بھی ہو جاتا ہے مثلاً، करते آसपास। पहले। निचले। लगभग کے وسطی ر، س، گ، چ، اور ہ تحریر کے اعتبار سے مفتوح ہیں، لیکن تلفّظ میں ساکن ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ کہنا ہی غلط ہے کہ ہندی کے مصمتوں میں अ کی آواز شامل ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جہاں دوسرے مصوتوں کی وسطی صورت کو ماترا کی شکل میں ظاہر کیا جاتا ہے، وہاں अ کی وسطی شکل کے لیے کوئی علامت مقرر نہیں کی گئی۔ اگر अ مصمتے کا لازمی جزو ہوتا تو की اور का کا تلفظ कइ اور कआ ہوتا۔ درمیانی अ کی کوئی شکل معین نہ کرنے سے ہندی کو کتنی بڑی قیمت دینی پڑی ہے، اس کا کسی کو اندازہ نہیں۔ شاید ذیل کی تفصیل سے یہ واضح ہو جائے۔

ہندی میں ایک افسانہ رائج ہے کہ بعض موقعوں پر مصمتے آدھے بولے اور اس لیے آدھے ہی لکھے جاتے ہیں، حالانکہ صوتیات کی مبادیات جاننے والا بھی بتا سکتا ہے کہ مصمتہ کبھی آدھا نہیں بولا جاتا، یہ یا تو پورا بولا جائے گا یا بالکل ہی نہیں بولا جائے گا۔ یہ کہاں کی سائنس ہے کہ बन میں پورا न ہو، اور बन्ना میں آدھا؛ शर (شر) میں پورا र ہو اور शर्म میں آدھا۔ शरम اور शर्म میں یہ فرق نہیں کہ ایک میں پورا र ہے اور دوسرے میں آدھا، بلکہ یہ کہ پہلے میں "ر" کے بعد ایک مصوتہ अ ہے جب کہ دوسرے میں "ر" اور "م" کے بیچ میں کوئی مصوتہ نہیں۔ अ کے اس حذف کو دکھانے کے لیے مختلف حروف کے بیچ میں دیوناگری کو کیا کیا کھٹراگ کرنا پڑتا ہے، مسلسل دو یا تین مصمتوں کے جوڑ (سَن یکت اکشر) کیسی کیسی انوکھی شکلیں اختیار کرتے ہیں، یہ کسی نو آموز سے پوچھیے، جسے اس کا تلخ تجربہ ہے بلا مبالغہ کئی سو شکلیں ہیں۔ جو علیحدہ علیحدہ یاد کرنی پڑتی ہیں۔ तद्व جیسے لفظ میں نیچے لٹکتے ہوئے द پر رحم آتا ہے۔

سن یکت اکشروں کے اس ٹیڑھی دل سے چھٹکارا پانے کا سہل علاج یہ ہے کہ درمیانی अ کے لیے بھی کوئی ماترا وضع کرلی جائے۔ فرض کیجیے، یہ ماترا ایک ترچھی لکیر "/" سے ظاہر کی جائے۔ اب ہم کسی مصمتے کو آدھا نہیں لکھیں گے۔ صدر بہ دال مفتوح کو सदर اور صدر بہ دال ساکن کو स/द/र لکھیں گے۔ ستری، دھرم، پرچار، راشٹر، کرشی کو یوں لکھیں گے:

सतरी धरम परचार राषटर करषि

(۲) مصوتوں کی بارہ کھڑی अः ऋ کو بھی مصوتہ ظاہر کیا گیا ہے، حالانکہ یہ دراصل مصمتے ہیں۔ لطیفہ یہ ہے کہ ऋ کو مصوتہ ماننے پر اصرار ہے حالانکہ یہ سیدھا سادا रि ہے اور کچھ نہیں۔ لکیر کا فقیر ہونا اسی کو کہتے ہیں۔

(۳) تین خفیف مصوتوں یعنی مختصر اِے، مختصر اَے، مختصر اُو کے لیے کوئی نشان نہیں۔

(۴) ए، ऐ کی سالم شکلیں یہ ہیں اور ان کی ماترائیں بالترتیب ै، े ہیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ े ماترا ऐ سے مماثل ہے، اپنے سالم حرف ए سے نہیں۔ ऐसा اور कैसा اور गए اور से کے جوڑوں میں مماثل آواز میں مختلف انداز سے لکھی گئی ہیں۔

(۵) کئی حرفوں کی دو شکلیں ہیں۔ ہندی کی حد تک ष اور श کے تلفظ میں بھی کوئی فرق نہیں، ان میں سے ایک کو ترک کر دینا چاہیے۔

ایک آواز کے لیے ایک ہی نشان ہونا چاہیے، لیکن ہندی میں مثلاً ایک र کی آواز کتنے طریقوں سے لکھی جاتی ہے، ملاحظہ ہو:

रस، धर्म، प्रेम، ट्रेन، कृषि، ऋषि

ان چھ کے چھ لفظوں میں "ر" کی ایک ہی آواز ہے، جس میں قطعاً کسی جگہ فرق نہیں۔

(۶) بعض نشانات اپنے ملفوظی مقام سے ہٹ کر لکھے جاتے ہیں۔ ि کی ماترا کو مصمتے سے پہلے لگانا کتنا خلافِ حقیقت ہے جیسے لفظ میں ि کی ماترا द्र न سے پہلے لکھی گئی ہے حالانکہ بولی ان کے بعد جاتی ہے۔ अनार्यों، पुनर्जागरण میں "ر" کی آواز بالترتیب न اور आ کے بعد بولی جاتی ہے لیکن ان سے دور ہٹ کر لکھے جانے کی وجہ سے ان الفاظ کو "پُن جارگرن" اور "انالیوں ر" پڑھا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔

(۷) النوسوار سے کم از کم تین مختلف آوازوں کا کام لیا جاتا ہے، لیکن ظاہر یہ کیا جاتا ہے کہ یہ ایک ہی آواز ہے۔ چنانچہ संबत ، संत ، संगम میں تین مختلف آوازوں کے لیے ایک ہی نشان استعمال کیا گیا ہے۔

(۸) کئی نشانات دو مصمتوں کا مجموعہ ہیں۔ ज्ञ، त्र، क्ष انھیں یکسر خارج کر دینا چاہیے۔ جس رسمِ خط میں اتنی خامیاں ہوں، اسے سائنٹیفک کہنا، ع برعکس نہند نامِ زنگی کافور کی بہترین مثال ہے۔

اصلاح شدہ رومن یا صوتیاتی خط

چوں کہ لکھنے کا تقاضا یہ ہے کہ ہر حرف کو ملا کر لکھا جائے اور پڑھنے کا تقاضا یہ ہے کہ ہر حرف منقطع ہو، اس لیے رومن نے ان متضاد تقاضوں کو آسودہ کرنے کی یہ ترکیب نکالی کہ لکھنے اور چھاپے کے لیے حروف کی شکلیں مختلف کر دیں۔ رومن لکھائی میں قلم کو صرف "i" پر نقطہ لگانے اور t کو کاٹنے کے لیے اٹھانا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندی کے مقابلے میں رومن لکھنے میں ۳۰ سے ۵۰ فی صدی تک کم وقت لگتا ہے۔ ادھر منقطع ہونے کی وجہ سے پڑھنا بہت سہل ہو جاتا ہے۔ آپ نے سڑک پر بس سے سفر کرتے ہوئے ہندی اور انگریزی میں کندہ سنگِ میل دیکھے ہوں گے۔ موٹر تیز چل رہی ہو، تو ہندی میں لکھا ہوا شہر کا نام نہیں پڑھا جا سکتا، جب کہ انگریزی میں لکھا ہوا پڑھا جا سکتا ہے۔

رومن رسمِ خط کے معنی لازماً انگریزی یا فرانسیسی کا خط نہیں۔ انگریزی اور فرانسیسی میں ہجے کی جو بوالعجبیاں ملتی ہیں، انھوں نے رومن کو بدنام کر دیا ہے۔ ان زبانوں میں مستعمل رومن خط بدترین صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ برنارڈ شا کی وصیت کے مطابق انگریزی حروفِ ہجا میں جو اصلاح ہوئی ہے، اس میں کوئی ۲۱ حروف کا اضافہ کیا گیا اور دو حرف یعنی x اور q نکال دیے گئے ہیں۔ ایک طرف انگریزوں کی روایت پرستی ہے کہ وہ انگریزی املا کی کسی لغویت کو دور کرنے پر رضامند نہیں ہوتی؛ اور دوسری طرف انگریزی بولنے والی اقوام کی یہ دھاک ہے کہ آج یہ رسمِ خط دنیا کا مقبول ترین خط ہے۔ کوئی ۶۰ زبانوں نے اسے اختیار کر لیا ہے لیکن یہ ہر جگہ یکساں نہیں۔ اپنی اپنی زبان کی خاص ضروریات کے مطابق اس کے حروف کی آوازوں میں ترمیم کی جا سکتی ہے مثلاً "t" اور "d" اطالوی، اسپانوی اور پرتگالی میں ت اور ذ کی آواز دیتے ہیں، حالانکہ انگریزی میں اس سے مختلف ہے۔ "ch" انگریزی میں چ، فرانسیسی

میں شس، جرمن اور اسکاچ میں خ اور اطالوی میں ک کا قائم مقام ہے۔ ج کی آواز کے لیے انگریزی میں J یا G ہے، ترکی میں C اور انڈونیشیا میں DJ۔

رومن کا مکمل اور بہترین روپ بین الاقوامی صوتیاتی تحریر ہے۔ ہندستان کی ہر اہم زبان کے لیے اس کی علامتیں وضع کرلی گئی ہیں۔ ان کے امتزاج سے جو ہندستانی I.P.A تیار ہوتا ہے، اسے سہل کرنے کے لیے معمولی سی ترمیمیں کرلی جائیں، تو یہ بخوبی مشترکہ رسم خط کا کام دے سکتا ہے۔ اس میں مروجہ رومن کی خوبیاں تو ہیں، مثلاً حروف کا منقطع لکھا جانا اور چھاپے کی سہولتیں، لیکن یہ اس کی خرابیوں سے مبرا ہے۔ دوسری طرف دیوناگری جس بات پر فخر کرتی ہے یعنی املا اور تلفظ کی مطابقت، وہ یہاں دیوناگری سے بھی کچھ زیادہ ہے۔ اس خط میں ہندستانی زبانوں کے تلفظ کو جس صحت کے ساتھ ادا کیا جاسکتا ہے، وہ خود ان زبانوں کے مخصوص رسم خط میں بھی ممکن نہیں۔ ہم ہندستان کی تمام زبانوں کو ملا کر ایک مصنوعی مشترکہ زبان تو نہیں بنا سکتے، لیکن ان کی آوازوں کے لیے ایک مشترکہ رسم خط ضرور ایجاد کرسکتے ہیں۔

رومن خط پر یہ اعتراض کیا جاتا[11] ہے کہ "چونکہ اس میں املا تلفظ کے مطابق نہیں، اس لیے ہر حرف کے ہجے یاد کرنے پڑتے ہیں۔ ہندستانی زبانوں کے لیے رومن خط اختیار کرنے سے اسی تکلیف کا یہاں بھی سامنا کرنا پڑے گا مثلاً D.H.A.R.M کو ڈی، ایچ، اے، آر، ایم۔ کہنا کتنا مصنوعی لگتا ہے۔" لیکن یہ واضح ہونا چاہیے کہ ہم اس رسم خط کے حروف کو محض ان کی آواز کے نام سے پکاریں گے، جیسا کہ ناگری خط میں ہوتا ہے۔ D کو "ڈی" نہیں، بلکہ 'دے' اور R کو "آر" نہیں 'رے' کہیں گے، اسی طرح حروف کی ترتیب بھی صوتیاتی اصولوں کے مطابق ہوگی، مثلاً:۔

P-B-T-D-T-D-C-J-K-G-Q

ہماری زبان میں عام طور سے ۱۲ مصوتے ہیں، رومن میں محض پانچ نشانات ہیں، لیکن صوتیاتی خط میں ان سب کے لیے نشانات موجود ہیں یہی حال مصمتوں کا ہے۔ اس طرح ترمیم شدہ رومن خط یا ترمیم شدہ صوتیاتی خط مروجہ رومن خط سے کسی قدر مختلف ہوجائے گا۔ ایک اور اعتراض[12] یہ ہے کہ "اس طرح ایک ہی نشان کی آواز صوتیاتی خط میں کچھ اور انگریزی خط میں کچھ اور ہوگی، مثلاً مروجہ انگریزی خط میں C کی

آواز 'ک' یا 'س' ہے۔ صوتیاتی خط میں یہ 'چ' ہوگی۔ یا مثلاً x ہے۔ مروجہ خط میں یہ 'ک س' کا مجموعہ ہے۔ مجوزہ خط میں یہ 'خ' کی قائم مقامی کرے گا۔ اس کی وجہ سے بچوں کو دونوں خط سیکھنے میں بڑی مشکل ہوگی"۔ لیکن رومن استعمال کرنے والے دوسرے ملکوں کا تجربہ اس کی تائید نہیں کرتا۔ روس، ترکیا، انڈونیشیا میں انگریزی زبان روز بروز مقبول ہوتی جا رہی ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ مروّجہ رومن خط ہی میں پڑھائی جاتی ہوگی۔ اس کے باوجود اس کا ان زبانوں کے اپنے رومن اسلوب سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ روسی حروفِ تہجّی میں سے اکثر رومن سے مشابہ ہیں، لیکن ان کی آواز میں فرق ہے مثلاً روسی میں H "ن" کی اور P "ر" کے قائم مقام ہے۔ روسی میں نہرو کے ہجے ہیں HEPY جو غالباً NERU کے برابر ہے۔ آج روس کے اسکولوں میں ایک کروڑ بچّے انگریزی پڑھ رہے ہیں۔ یہی حال کئی دوسرے ملکوں کا ہے۔ اگر ان سب کا ذہن ایک رسمِ خط سے دوسرے میں جاتے وقت نشانات کی مختلف آوازوں کو خلط ملط نہیں کرتا، تو آخر ہمیں کیوں الجھیں گے۔

آج ایک تمل یا اُردو بولنے والے کو تین رسمِ خط سیکھنے پڑتے ہیں: اپنی مادری زبان کا خط، رومن اور دیوناگری۔ اگر اصلاح شدہ رومن کو سب زبانوں کے مشترکہ خط کے طور پر مان لیا جائے، تو محض ایک خط سے کام چل جائے گا، کیونکہ یہ مروجہ رومن سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہوگا۔ ایک مزید لپی دیوناگری کیوں سیکھی جائے۔ پھر یہ اصلاحی رومن خط صرف بین ہندستان خط ہی نہیں ہوگا، یہ دنیا بھر کا مشترکہ خط ہے۔ اس بات کا کوئی امکان نظر نہیں آتا کہ کوئی ہندستانی زبان اپنا موجودہ خط چھوڑ کر دیوناگری خط اختیار کرنے پر رضامند ہو جائے، لیکن ترمیم شدہ صوتیاتی خط اپنا لینے میں تو انھیں کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ اگر کبھی ملک کی بیشتر زبانوں نے کوئی مشترک خط اختیار کیا، تو ان کا فیصلہ اصلاح شدہ رومن یا صوتیاتی خط کے حق میں ہوگا، نہ کہ دیوناگری کے۔

اصلاح شدہ رومن کا ایک اور بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس خط کے ہوتے ہوئے ہمیں سائنس، ڈاکٹری، انجنیرنگ وغیرہ کی بین الاقوامی اصطلاحوں کا اجنبی ہندی (یا سنسکرت) میں ترجمہ کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔ کہا جاتا ہے کہ تمام تکنکی علوم میں کوئی بیس لاکھ اصطلاحیں ہیں۔ اگر یہ سچ ہے، تو ہم کہاں تک ان کا ترجمہ

کریں گے اور ان چیستانوں کو سمجھے گا کون؟ ہم سائنس اور دوسرے تکنیکی موضوعات سے متعلق، جو چاہیں اصلاح شدہ رومن میں لکھ سکتے ہیں اور اس میں تمام مروجہ بین الاقوامی اصطلاحیں جوں کی توں برقرار رکھی جائیں گی۔ دوسرے لفظوں میں اگر رومن خط اپنا لیا جائے، تو تمام علوم و فنون کی تعلیم آج ہی سے ہندی یا علاقائی زبانوں میں دی جاسکتی ہے۔ وہی اصطلاحیں جو دیوناگری کے ساتھ بے میل ہیں، رومن خط میں آسانی سے گھل مل جائیں گی۔

۱۹۲۷ء میں ترکیا میں پڑھے[۱۳] لکھوں کی تعداد صرف سات فی صدی تھی۔ رومن رسم خط اختیار کر لینے کے بعد آٹھ برس میں ۳۰ فی صدی تک پہنچ گئی۔ انڈونیشیا میں آزادی سے پہلے حرف شناس بھی بہت ہی کم تھے۔ رومن رسم خط کا کمال یہ ہے کہ صدر عبدالرحمان سوکارنو کے بیان کے مطابق اس سال خواندگی سو فی صدی ہوگئی ہے۔ ہمارے ملک میں کشمیر کو چھوڑ کر سب سے زیادہ ناخواندہ لوگ ہندی ریاستوں میں ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ دیوناگری لپی میں (اور اردو میں بھی) خواندگی کو فروغ دینے کی کوئی خاص صلاحیت نہیں۔ اگر ملک کی سب زبانیں اصلاح شدہ رومن خط میں لکھی جانے لگیں، تو یقین ہے کہ خواندگی کی رفتار بہت تیز ہو جائے گی۔

جذبات دیوناگری کے حق میں ہوں، تو ہوں؛ لیکن عقل کی ہر دلیل اصلاح شدہ رومن کو مشترک رسم خط کے طور پر اپنا لینے کی تائید کرتی ہے۔
یہ بھی یاد رکھیے کہ ہم وطن کی حدود میں محصور رہ کر خود کفیل نہیں ہو سکتے، یہ بین الاقوامیت کا زمانہ ہے۔

حواشی

۱- دیوناگری لپی، سوروپ، وکاس اور سمسیائیں (ہندی)، ص ۲۰ (ہندی ساہتیہ بھنڈار، امین آباد، لکھنؤ، ۱۹۶۲ء)

۲- ایضاً ص ۲۴

۳۔ ایضاً ص ۱۴۰

۴۔ راج بھاشا (۷ فروری ۱۹۵۷ء)، ص ۳

۵۔ "ہندستان کی سبھی بھاشاؤں کے لیے ناگری لپی مانیہ ہو" از ونوبا بھاوے مشمولہ راج بھاشا (۲۴ مئی ۱۹۶۰ء)، ص ۷

۶۔ OFFICIAL LANGUAGE COMMISSION REPORT، ص ۲۲۹

۷۔ "راشٹریہ لپی کے روپ میں دیوناگری" مشمولہ دیوناگری لپی، سوروپ، وکاس اور سمسیائیں"، ص ۲۳۸

۸۔ THIS HINDI AND DEV NAGRI از مدن گوپال، ص ۳۸۰-۳۸۱ (۱۹۵۳ء)

۹۔ ایضاً، ص ۲۹۰

۱۰۔ دیوناگری لپی، سوروپ وکاس اور سمسیائیں، ص ۱۵۲

۱۱۔ ROMAN OR DEV NAGRI از ڈاکٹر اے، ایم گھاٹگے، مشمولہ دیوناگری، لپی، سوروپ، وکاس اور سمسیائیں (ہندی)، ص ۵۰۴

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ اردو رسمِ خط اور طباعت از ہارون خاں شروانی ص ۶۳

تذکرۂ خرابات

از

مختارالدین احمد
ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی فل (آکسفورڈ)
مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

مختار الدین احمد

تذکرۂ خرابات

کتاب خانۂ شاہی برلین کے عربی، فارسی، ترکی مخطوطات، دوسری جنگِ عظیم کے دوران میں حفاظت کے خیال سے جرمنی کے نسبتہً غیر اہم اور محفوظ مقامات، ماربزگ اور ٹوبنگن بھیج دیے گئے تھے؛ یہ اب بھی وہیں محفوظ ہیں۔ جامعۂ ماربزگ کے کتاب خانے میں کتاب خانۂ برلین کی جو کتابیں ہیں، ان میں ایک فارسی تذکرہ تذکرۂ خرابات دیکھنے میں آیا، جو اس سے پہلے کہیں نظر سے نہیں گزرا تھا، نہ اس کے متعلق کوئی اطلاع ہی حاصل تھی۔ میں نے ماربزگ کے دورانِ قیام میں اس تذکرے کے متعلق مفصل یادداشت تیار کر لی تھی۔ اس کے بعد جب پیرس جانا ہوا، تو وہاں کتاب خانۂ ملی میں اس کا دوسرا مخطوطہ ملا، جو ۱۲۷۱ء کا لکھا ہوا ہے۔ یہاں اسی تذکرے کا تعارف مقصود ہے۔

تذکرۂ خرابات کا دوسرا نام مصطبۂ خراب ہے۔ اس کے مؤلف فتح علی شاہ قاچار کے عہد کے ایرانی شاعر احمد الشہیر بہ ہلاکو ہیں۔ یہ کبھی کبھی ہلاکو لیکن زیادہ تر خراب تخلص کرتے تھے۔ ان کے حالات زیادہ معلوم نہیں۔ تذکرے کے مطالعے سے صرف اتنا پتا چلتا ہے کہ نواب حسن علی مرزا ملقب بہ شجاع السلطنۃ ان کے والد اور نواب حیدر قلی مرزا ان کے چچا تھے۔ گھر میں شعر و شاعری کا چرچا تھا، باپ شاعر تھے اور شکستہ تخلص کرتے تھے، چچا شاعر تھے، خاور تخلص کرتے تھے؛ بھائی شاعر تھے، اقبال تخلص تھا۔ مستورات میں بھی ادبی مذاق کی کمی نہ تھی۔ اسی تذکرے میں شادی کا ذکر کیا ہے:

"یکے از نسوانِ عم زادگانِ فقیر است کہ بلطافتِ طبع بے نظیر"

معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے ایک کتاب گنج السیاحۃ بھی لکھی تھی جس میں اپنی اور اپنے خاندان کی سوانح حیات درج کی تھی۔ تذکرے کے دیباچے سے ان کے حالات اور تذکرے کی وجہِ ترتیب پر تھوڑی بہت روشنی پڑتی ہے۔ مؤلف نے لکھا ہے کہ میرا نام احمد ہے لیکن ہلاکو کے عرف سے اس درجہ مشہور ہوں کہ آشناؤں میں کوئی احمد کے نام سے پوچھے تو کوئی نہیں سمجھ سکتا کہ اس کی مراد کس شخص سے ہے۔ تذکرۂ خرابات کی وجہِ تصنیف کے متعلق لکھتے ہیں کہ سفرِ حرمین کے موقع پر ہمزبان آشناؤں اور دوستوں میں کوئی میرے ساتھ نہ تھا، دل بہلانے کے خیال سے متقدمین و معاصرین کے جو اشعار یاد تھے انھیں قلم بند کرنا شروع کیا۔ آہستہ آہستہ نظم و نثر کا ایک دفتر مرتب ہو گیا۔ حجِ بیت اللہ اور زیارتِ روضۂ نبوی کے بعد قسطنطنیہ جانے کا اتفاق ہوا، وہاں سفارت کے کاموں میں پورا سال صرف ہو گیا؛ اور جب مشغولیتیں ختم ہوئیں تب اس مسودے پر نظرِ ثانی کا موقع ملا۔ اپنے معاصرین کی شاعری پسند تھی اس لیے اب کی قدما کا کلام نکال دیا اور تذکرے کو صرف فتح علی شاہ قاچار کے زمانے کے شعرا تک محدود رکھا۔ پھر استانبول کے دورانِ قیام میں ترکی شعرا کا کلام جمع کیا اور بالآخر تذکرے کے آخر میں ترکی شعرا کے تراجم کے ساتھ شامل کر دیا

تذکرے کی ترتیب ۱۲۵۳ھ/۸-۱۸۳۷ء میں ہوئی ہے۔ نسخۂ برلین کی کتابت محمد علی بن محمد صادق نے ۱۲۶۶ھ میں کی ہے۔ اس میں اوراق ۸۶ اور ہر صفحہ پر ۱۵ اسطور ہیں، تقطیع خورد، نسخہ خوش خط نستعلیق میں لکھا گیا ہے۔ ترقیمے کی عبارت یہ ہے:

"قد فرغت من تسوید ھذا الکتاب المستطاب فی
العشر الاول من شھر رمضان المبارک من شھور سنۃ
مأتین وستۃ وستین بعد الالف، وانا العبد الحقیر...
محمد علی بن محمد صادق ... الخ"

کہیں کہیں حواشی میں مؤلف کے قلم کے اضافے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نسخہ ظاہرا انھوں نے اپنے دوست کمال آفندی کے لیے تیار کروایا تھا۔ صفحۂ آخر پر یہ تحریر ہے جو غالبًا

بخطِ مصنف ہے:

برادر جانم کمال آفندی

اگر تاخیرے در اتمام کتاب رفتہ باشد، ان شاء اللہ عفو خواہند فرمود، ان شاء اللہ مقبولِ طبعِ شما شود۔ در پسِ تحریر باوجودے کہ مدتہا بود کہ شعرے نگفتہ بودم، رباعی بخاطرم گزشت بجہت مشغولیِ خاطرِ شما بنویسم:

از حالتِ ما خبر دلِ آگاہ ست نہ بوالہوس کہ نفسِ او جانکاہ ست

نمرود بود نفس و ہوایش آتش در وے، دلِ پاکِ ما خلیل اللہ ست

تذکرۂ خرابات، نسخۂ پیرس بھی، خوش خط لکھا ہوا ہے، اس میں ۸۲ ورق اور صفحے میں ۱۷ سطریں ہیں۔ اس کا ترقیمہ ہے:

"قد فرغت من تسوید ھذا الکتاب فی شھر جمادی الاولیٰ وانا العبد الاقل الحقیر الفقیر المحتاج الی رحمۃ اللہ الملک القدیر محمد یوسف المتخلص بہ مخلص فی ۱۲۷۱ھ"

نسخۂ پیرس بظاہر نسخۂ برلین کی نقل ہے، نسخۂ برلین میں حاشیے پر خراب نے اپنے عربی اشعار درج کیے تھے۔ یہاں بھی کاتب نے انھیں حاشیے ہی پر لکھا ہے۔ نسخۂ برلین کے ورق ۷۵ الف پر مؤلف نے ایک رقعہ "صاحبا! امید گاہا!" درج کیا تھا، یہاں نسخۂ پیرس پر بھی اسے اسی طرح آخر میں آڑی ترچھی سطروں میں نقل کیا گیا ہے۔ غرض کہ یہ نسخہ ہوبہو نسخۂ برلین کی نقل ہے۔

کہیں کہیں سے کچھ عبارت حذف کرنے کے بعد تذکرے کا دیباچہ نقل کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد اُن شعرا کے تراجم ہیں جن کا ہندستان سے کسی نہ کسی طرح کا تعلق ہے۔ ایک ایسے شاعر کا ترجمہ بھی شامل کرلیا گیا ہے جس کے متعلق مؤلف نے لکھا ہے کہ ہندستان میں ان کی

شہرت ہے۔ کچھ ایسے ایرانی شعرا کے حالات بھی لے لیے ہیں جن کا تعلق مؤلف کے خاندان سے ہے۔ تراجم کی عبارت کہیں کہیں سے حذف کر دی گئی ہے، بعض مقامات پر اشعار بھی طوالت کے خیال سے کم کر دیے گئے ہیں۔

دیباچۂ تذکرۃ الشعرا مسمّٰی بہ خرابات

درودِ نامحدود خداوند درودے را سزاوار کہ بے منّتِ خلق روزیم فزاید... امّا بعد راقمِ حروف کہ من بندۂ مسکین اصلم از طائفۂ قاچار و اسم احمد الشہیر بہلاکو، لیکن چناں مشہور کہ اگر احیاناً یکے از آشنایانم احمد خواند، احدے نداند کہ کیست و مراد چیست۔ اے کاش، خود نیز چوں نامم گمنام بودمے کہ اگر کسے از ابنائے روزگارم دیدے، نہ شناختے؛ و اگر اتفاقاً آشنا بودے، [ورق ۲ ب] خود را بیگانہ ساختے[۲]!

چوں بعزمِ شرف یابیِ بیت اللہ حرکت شد و بہ ہیچ وجہ از آشنایان و دوستانِ ہم زباں کسے ہمراہ نبود، بجہتِ دفعِ دل تنگی بایں خیال افتادم کہ آنچہ از اشعارِ متقدمین و معاصرین در خاطر ضبط دارم، در دفتر ثبت آرم کہ مشغولیاتے حاصل کرد۔ و بتدریج از نظم و نثر دفترے مرتب شد، تا آنکہ بعد از مشرف شدن بحجِ بیت اللہ و زیارتِ حضرت رسول صلے اللہ علیہ وسلم بجہتِ مہمّ اموراتِ ظاہری خود واردِ مرزِ قسطنطین و ادراکِ شرف یابیِ آستانۂ اعلیٰ حضرت قیصری خلّد اللہ ملکہ میسّر شد۔ و بعد از فضلِ خدا موردِ نوازشاتِ آں خسروِ کیواں جاہ آمد، حسب الامر قریب بسالے در نہایت فراغت دراں مرزِ منزّہ آسودہ مرورِ ثانی[۳] در دفتر مرتبہ شد، و معلوم شد کہ آنچہ جمع شدہ، خالی از تازگی نیست۔

و چوں ایں فقیر اگر گاہے مزخرفے گفتہ بجہتِ ایں کہ در حقیقت قابلِ ضبط نبود، در صددِ جمع آوریِ آں بہ ہیچ وجہ بر نیامدہ، ابداً چیزے بجز ایں کہ در خاطرِ احباب باشد، درمیاں

نہ بود۔ لہذا بہ معاذ ہیچ گلستانے بیخار، و ہیچ دل ستانے بے آزار... نمی شود [۳ الف]
وبمضمونِ شکر در باغ ہست و غورہ ہم ہست، چند شعرے کہ دریں سفر گفتہ شدہ بود، در
خاتمۂ اوراق ضبط رفت، وچوں سعی در ضبطِ اشعارِ دلکش دیگراں بسیار شدہ، می زیبد
اگر یاراں از معائبِ مزخرفاتِ ایں فقیر چشم پوشند، بلکہ چوں مستحقِ اصلاح است،
باصلاحِ آں کوشند۔ و دیگر بغیر از ملاحظۂ حروف تہجی کہ در ہر حرفے متقدمین را مقدم
و معاصرین را مؤخر داشتہ دیگرے چیزے ملاحظہ نہ شدہ۔ و مراد از معاصرینؔ معاصرینِ
دقتِ حضرت صاحب قران فتح علی شاہ قاچار است۔ وچوں ایں فقیر اگر گاہے مزخرفے
بگوید، تخلص خود خرابؔ می نہد، لہذا بمناسبتِ تخلص خرابؔ ایں تذکرہ را مسمّٰی
بخرابات نمود.....:

شد مصطبۂ خراب ناش

۱۲۵۴ھ

تذکرہ:

آزادؔ ہندی، اسمش میرزا محمد علی، احوالش از تخلصش معلوم است، از اہلِ کشمیر،
اوقات بہ طبابت می گذرانیدہ؛ در علمِ رمل مہارتے داشت. شعر بسیار دارد.
چندے بایران آمدہ:

از سینۂ تو زبس کہ صاف است (۵ شعر) پیداست نشانِ کینۂ ما
یارب! چہ چشمہ بود محبت کہ من ازاں (۷) یک قطرہ آب خوردم و دریا گریستم

اقبالؔ قاچار، اسمش اکتائی قاآن میرزا، ایں فقیر را برادرِ صُلبی و بطنی است ولیکن کہتر، خطِ
شکستہ را طورے می نویسد و فراخورِ حالِ خود کسبِ کمالے کردہ، گاہے شعرے
می گوید:

دلم ز حلقۂ آں زلفِ تاب دار بنالد (۳) چو بلبلے کہ ز حسرت، ابشاخسار بنالد

برھان علی خان[۶] از اہلِ لکناھوی (لکھنؤ) ہندستان است، این شعر از واست:

باظہارِ غمِ دوری و شرحِ حالِ مشتاقی — زباں فرسودہ در کام و حکایت ہم چناں باقی

مولوی بوالمدین[۷] از اہلِ ھندستان ست۔ و در بندر معمورہ بنگالہ اوقاتی بمدرّسی می گذراند:

چرا با چرخ بستیزم چو اُو پر کینہ پُر کینہ — روم با بختِ خود سازم چو مسکینہ بمسکینہ

تسلیم، اسمش مرزا احمد، از بزرگ زادہ گانِ سبزوار خراسان، از ہر کمالی با بہر، خاصہ در طب، چندی بہ ہندستان رفتہ دختر نواب عباس قلی خاں ہندی را گرفتہ بہ خراسان آورد۔ خوش طبع و شیریں کلام است و آنچہ از اشعارش بخاطر بود، این است:

ای جانِ شیریں، ہرگز نہ گفتی (۷) بر سر چہ آمد فرھا[د] مارا
درد اکہ در دام مردیم و کس نیست — آگاہ سازد صیّادِ مارا

مرزا محمد حسین، اصلش از لکھنؤ ھندستان، ولیکن متوطن در اصفہان:

دریں بازار آں جنسِ کسادیم — کہ نرخِ خود نمی دانیم چند ست
نشانِ نقشِ قدم نیست ہیچ در رہِ عشق — بسانِ برق گذشتند قاطعانِ طریق

خاور قاجار، اسمِ شریفش نواب حیدر قلی مرزا، از کبار ملک زادگان و ضبطِ مہامِ جرفادقان بیدِ تصرّفِ ایشاں۔ نسبتِ عمّیت بایں فقیر دارند۔ صاحبِ دیوان اند:

باسرِ زلفِ تو اشکارِ افتاد (۲) — کارِ دل بیں کہ چہ دشوار افتاد
ثمرش جور و بہارش ستم و برگ جفا — وای بر حالتِ مرغی کہ دریں گلزار است!

مولانا خالد، از اہلِ سلیمانیہ و یکے از فحول علما ' [اھل] سنّت است، وظہورش برآں طائفہ منّت، در ھندستان و ترکستان شہرتے عظیم دارد:

چشمِ بیمارِ ترا در ہر اشارت صد شفاست (۳) بو علی، مشکل، کہ داند حکمت العینِ ترا
نا اہل و سزائے نوازش نیم، ولے نا اہل و اہل نزدِ کریماں برابر است

خرد، اسمش میرزا جواد، با عدم سواد، جوانِ با خرد است و یکے از قدمائے مجلسِ راجا چندو [لال] بہ عمالِ ھندی یست کہ یکے از امرائے باہوش ورائے ھندستان است:

اے اسیرانِ قفس تازہ بدام آمدہ ام نالہ در خانۂ صیاد کنم، یا نہ کنم

شکستہ قاچار، اسمِ مبارکِ شاں نواب حسن علی مرزا ملقّب بہ شجاع السلطنۃ، ایں حقیرِ فقیر را والد ماجد، شرح احوالِ شاں در تواریخ مذکور و مفصل، و ایں فقیر نیز در گنج السیاحۃ کہ در شرحِ احوالِ خود نوشتہ ام، مجملے از شرح احوالِ شاں را نگاشتہ ام گاہے شعرے می فرمایند، در استقامت و نازکیِ خیال چوں کمال، و در بلاغت و تازگی شیخ سعدی، و در الفاظ و فصاحت و سوز و درد اشعار خسرو، حسن بر وجہ احسن و لطائف در سخنِ ایشاں مجتمع۔ اگر چہ بسیار کم طبعِ مبارکِ شاں رایش (؟) می کند، ولے آنچہ می فرمایند، غایت امتیاز دارد۔ از آنچہ بخاطر بود، بجہتِ تبرک و افتخار نگاشت:

آناں کہ شکستند ہم بال و پرِ ما (۵) اندیشہ نہ کردند ز آہِ سحرِ ما
مبرا ایں پدرِ پیر شکستہ ز ترحم یارب کہ رساند خبر از پسرِ ما

شادی، یکے از نسوانِ عم زادگانِ فقیر است کہ با لطافت طبع بے نظیر:

ساغرے از کفِ ساقی بگرفت آں بدمست وہ کہ نوشید و بایں مردمِ ہشیار چہ کرد

شرقِ ہندی[۹]، اگرچہ از اہلِ ہندستان ست، لیکن بیشتر اوقات را در سند و ایران گذرانیدہ طبعِ خوش دارد:

زملامتش مترس و بکُش اے نگار مارا | کہ ز چوں تو کس کہ خواہد بحشر خوں بہارا
تو و کبر و کبریائی، من و عجز و بے نوائی | کہ بجاست آں ز شاہان و رواست ایں گدا را
ہر کس بہ وصلِ یار بہ زور و بہ زر رسد | من چوں کنم مرا کہ نہ زور ست نہ زرے

شہرت[۱۰]، نامش شیخ ابوالحسن از شیراز ست۔ بہ ہندستان رفتہ شعراءِ دراں ولا[یت] شہرتے کرد:

مرا زلفت ز دام آزاد خواہد کرد میدانم | ولے بعد از رہائی یاد خواہد کرد میدانم

میرزا صفی، بہ اسم تخلص کند، از اہلِ کاشان، ولے تولّد شدۂ ہندُستان:

بہارِ زندگی اے دل، خوش ست لیک افسوس | کہ عنقریب ز پے آفتِ خزاں دارد
بگذشت و چنیں گفت کہ فردا برت آیم | پنداشت کہ جاں از غمِ او می برم امروز

نظرت[۱۱]، اسمش محمد امین، اصلش از کرمان، ولے مجاورِ ہندُستان:

بہ نگاہے نکنی شادم باز | مگر از چشمِ تو افتادم باز
بہ نخیزد کسے از بسترِ عشق | من کہ برخاستم، افتادم باز

کوکب[۱۲]، آقا محمد صادق، از بزرگ زادگانِ شیراز است، لیکن بہ ہندُستان رفتہ دراں جا اعتبارے یافتہ، ہم دراں جا وداعِ ایں جہانِ فانی نمودہ:

شنیدم حکیمے در ایوانِ جم | چہ خوش گفت روزے بہ میرِ عجم
کہ گر آگہی از سرانجامِ کار | بجز تخمِ نیکی بگیتی مکار
کہ فردا بداور کشد داوری | ندانم کہ آں جا چہ عذر آوری

چناں باید ت زیست با نیک و بد　　که آسوده خفتن تواں در لحد

....

بشارت روزه داراں را که ساقی　　هلالِ عید ز ابرو می نماید

مظهر، اسمش مرزا محمد، از سادات اردستان است و مجاور در هندستان:

بے بر گم از وصالِ تو چو شاخ درخزاں　　گریانم از فراقِ تو چوں ابر در بهار

اے خسروے که تیغ جلادت چو بر کشی　　از بهرِ قتلِ خصم، به هنگامِ کارزار

گر رستم نیست (؟) عدوے تو می شود　　تیغِ کشیده در کفش انگشت زینهار

نیری[13]، میرزا طاهر از... شیراز ست و طائرِ فکرتش بلند پرواز، در جوانی رخت سفر هندستان بسته و در خطۂ دکن با میر قدرداں خواجه چندو لال[14] پیوسته. الحق طبعِ وقادے دارند و از افکارِ ابکارِ ایشاں آنچه بخاطر بود، دریں اوراق ثبت نمود:

خست آسماں بخنجرِ انده جگر مرا　(۲۰)　یک داد گر نه ماند بگیتی وگر مرا

من خوں کشایم از رگِ اندیشه، اے عجب!　　تیغِ زبانِ غیر بود نیشتر مرا

نادری[15]، مرزا ابراهیم، اصلش از شیراز، از همه جا و اکثر علوم آگاه. چندے بهندستان رفته، مراجعت کرده، صاحبِ دیوان ست. کتابے در بحرِ مثنوی مسمّیٰ به گلستانِ خلیل دارد، بجز ایں یک شعر از و بخاطر نه بود:

دامِ زلفِ آں دل آرام از دلم آرام برد　　دل از آزادی نه برد آں لذتے کز دام برد

نصرت[16]، عباس قلی خاں، ساکنِ هندستان:

ز بیمِ آں که دوراں شایدش از من جدا سازد　　به رُویش هر نگاهِ من نگاهِ واپسیں باشد[17]

نقی، علی نقی خاں از لاهور هندستان، ولے ساکن عظیم آباد،

از غرّہ و سلخ خبرے نیست کہ گم گشت — در زلف و بناگوشِ تو شام و سحر ما
انفعالم بود از دیدنِ سوزن کہ بسے — بگریباں زدہ ام بخیہ و شد چاک دگر

وحدت، مرزا محمد علی از اہلِ ہندستان، ولے مدّتہا در ایران اوقات گذرانیدہ:

گہے کاکل، گہے زلف آدم باز — خیالاتِ پریشاں دارم امشب
بہ خداوندیِ اربابِ جمال (۲) — حسن پیغمبر و عشقم دین است

وجدی[18]، از اہلِ ہندستان ست وقتے کہ در کربلائے معلّٰی بجہتِ زیارت آمدہ بود، دیدہ شُد:

وجدی! چو از معاشرتِ خلق چارہ نیست — ہمراہِ شاں برقص بسازے کہ می زنند

خراب قاچار، ایں جزو اخیر را... از مزخرفاتِ خود سیاہ می کنم، دریغ از چند برگ کاغذ![19]:

کنوں کہ گشت سراپائے مفتی از مے غرق — تہی کنید حریفاں زمے دلِ دن را
دلم ز شوخیِ خوار زمیاں گرفت خراب — بگو حکایتِ ترسائیانِ لندن را

بکشا لب بہ شکر خندہ و جنّت بنما — تا ہمہ خلق بداند کہ فردوسے ہست

با دل خیالِ چشمِ تو بے ہوشی آورد — لعلِ لبت ہوائے قدح نوشی آورد
از بس لطیف ہست بناگوشِ آں نگار — دل را مدام مائلِ سرگوشی آورد
عمریست اے فقیہ کہ لوحِ دلِ خراب — جز نقشِ دوست ہر چہ فراموشی آورد

نماز و روزۂ سی روزہ را خلق — بجام و رہن در مے خانہ کردند

شمارِ سُبحہ را از کف نہادند | حدیث از طرّۂ جانانہ کردند
بحمد اللہ کہ میناھا بہ ساغر | ز شادی خندۂ مستانہ کردند
خراب آخر چساں اطفالِ رومی | بہ بام و بر زنت افسانہ کردند

چو از زلفش مرا زنّار بربست | متاعِ زندگی را بار بربست
مژہ در شامِ ہجرت گردِ چشمم | رہِ سیلِ رواں از خار بربست
فریبِ نرگسِ مستت ز ہر سُو | رہِ مَے خانہ بر خمّار بربست
فغانِ من ز ھجراں ست و بلبل | ز گل تا شد جدا منقار بربست
چو در زلفت خراب افتاد آں روز | متاعِ زندگی را بار بربست

وصلِ تو نصیبِ ھیچ کس نیست | عیشیست کہ ھیچ دست رس نیست
مُردیم ز بے وفائیِ تو | ایں بے مہری ہنوز بس نیست
حالِ دلِ زارِ ما مپرسید | خوں گشتہ و زہرۂ نفس نیست
چوں بہرۂ کارواں دلِ ماست | محتاج بنالۂ جرس نیست
اندیشۂ لعلِ او ھلاکو | شہدیست کہ درخورِ مگس نیست

خیالِ شربتِ کوثر چرا کند آں کس | کہ بوسہ از لبِ لعلِ تو کامیاب گرفت
بہ پیرِ مے کدہ گفتم بگیر دستِ مرا | خیالِ طاعت و تقوی رہِ ثواب گرفت
کہ ناگہ از دلِ خُم ایں ندا بروں آمد | کہ آوخ آوخ ہلاکو رہِ خراب گرفت

تذکرۂ خراب کا آخری شاعر سید مہدی یموت ہیں۔ اس کے بعد ورق ۷۶ الف سے اُن شعرا کا ذکر شروع ہوتا ہے، جنھوں نے عربی زبان میں شاعری کی ہے: "در ذکرِ بعضے معاصرین ادبائے عرب و ادبائے عجم کہ بلسانِ عربی سخن گفتہ اند۔"

ان شعرا کے نام یہ ہیں:
محمد علی چلپی. شیخ امین الجندی. شیخ عبدالحسین عراقی. عبدالباقی آفندی.
آقاے سید حیدر حاجی محمد علی. ملا عبدالجلیل. شیخ اسحٰق.
داؤد پاشا. حاجی اسماعیل بغدادی.

تذکرے کے ورق ۱۷۸ الف سے ترکی شعرا کے تراجم و اشعار شروع ہوتے ہیں،
کمال آفندی کا، جو مؤلف کے احباب میں ہیں، ترجمہ درج کیا جاتا ہے:
"کمال آفندی، از نجباے طایفۂ عثمانلوست کہ در حرفِ کاف شمۂ از
احوالِ شان ذکر شدہ، از خواجگانِ دیوان قیصریت، وقتے ایں غزل
را بجہتِ حقیر گفتہ بود، ثبت افتاد۔"

فارسی شعرا کی ذیل میں کمال کا ترجمہ حسب ذیل ہے:
"کمال آفندی، یکے از اہالیِ خواجگانِ دفتر نامۂ اعلحضرتِ قیصری...
باوجود ایں کہ ترک زبانند، از اکثر علوم و کتبِ عربیہ و فارسیہ آگاہ،
دو دفعہ از جانب اعلحضرت قیصرِ روم بسفارت بایران رفتند. والحال
علاوہ بر منصبِ خواجگیِ دیوانِ اعلیٰ مترجمِ لسانِ فارسی نیز ہستند و در
ہنگامے کہ در ایران بودہ اند، جناب استاذِ گرامی میرزا محمد تقی صاحب
تخلص در حقِ ایشاں دو بیت را گفتہ[20]؛
الحق جوانیست مجموعۂ کمال، در ترکی صاحبِ دیوانند و در فارسی شیریں زبان۔[21]

یہ تذکرہ اب تک چھپا نہیں ہے اور بعض خصوصیات کی وجہ سے اس لائق ہے کہ
اسے مرتب کر کے شائع کر دیا جائے۔

حواشی

۱. "بتدریج از نظم و نثر دفترے مرتب شد" ابھی تک ان کا نثر کا کوئی مجموعہ دریافت نہیں ہوا۔

۲. اس کے بعد یہاں سے دو شعر حذف کر دیے گئے ہیں۔

۳. ظاہرا یہاں سے کچھ عبارت ساقط ہو گئی ہے، اگرچہ اٹکل سے اس کا مفاد معلوم ہو جاتا ہے۔

۴. "از فضلا و ارباب سیاحت بودہ، در غزلیات و مثنویات چندیں ہزار بیت منظوم داشتہ مدعی تمام علوم خاصہ طب می بود۔ در شیراز صحبتش دست داد" رضا قلی خاں ہدایت: مجمع الفصحا، ۴: ۱۴۱ تحقیق مظاہر مصفّا (چاپخانہ گیلان، ۱۳۳۹) سالِ وفات معلوم نہ ہو سکا۔ ہدایت نے ان کا ایک شعر بھی درج کیا ہے۔

۵. تذکرے میں اس غزل کے سات شعر ملتے ہیں۔ آئندہ قوسین میں جہاں جہاں اعداد ہیں یہ اس زمین میں اشعار کی تعداد ظاہر کرتے ہیں۔

۶. برہان علی خاں رہین خلفِ معز الدین خاں بہادر و برادرِ بزرگ حسن علی خاں ذہین کا طویل ترجمہ اور ۴ شعر بھگوان داس ہندی نے تذکرۂ سفینۂ ہندی، مرتبہ شاہ عطاء الرحمٰن عطا کاکوی، (پٹنہ ۱۹۵۷ء) میں موجود ہیں (ص ۴-۸۲) دیوان فارسی دس ہزار ابیات سے زیادہ کا تھا۔ سالِ وفات قبل از ۱۲۲۰ھ۔

۷. مولوی امین اللہ امین، اشپرنگر نے ریاض الوفاق کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ پہلے بوالمدین تخلص کرتے تھے۔ یہ بہار کے رہنے والے اور کلکتہ مدرسے میں استاد تھے۔ ان کی وفات تقریباً ۱۸۲۰ء میں ہوئی (فہرست کتاب خانۂ شاہانِ اودھ، مرتبہ اشپرنگر: ۱۶۶) تذکرۂ ریاض الوفاق مرتبہ ذوالفقار علی مست کا نسخہ منحصر بفرد جرمنی میں محفوظ ہے۔ اس کی نقل راقم کے پاس ہے۔ اس میں ان کے حالات میں لکھا ہے: "امین، مولوی امین اللہ ساکن صوبہ بہار... حالا.. مدرس مدرسۂ سرکار واقعۂ دارالامارۃ کلکتہ است، و بیشتر انوار فیوضات کلکتہ قلوبِ طالبینِ علم و ادب را منوّر و درخشاں می دارد۔ گاہ گاہے بوالمدین و گاہے امین تخلص می آرد۔" (ریاض الوفاق ورق ۳۹-۴۰ الف، نسخۂ برلن)

عشقی عظیم آبادی نے سالم عظیم آبادی کے ترجمے میں استطراداً جن مولوی امین اللہ کا ذکر کیا ہے وہ غالباً یہی ہیں (تذکرہ عشقی : ۸۰۴) طبع پروفیسر کلیم الدین احمد، پٹنہ۔

۸۔ خالد کرد، وہو الشیخ الکبیر شیخ خالد النقشبندی، از خلفائے شیخ عبداللہ مغربی و از اہلِ ارشاد و خانقاہ، در بغداد و سایر بلاد معروف بودہ، جمعی از معاصرین وے را دیدہ اند و جماعتے باو گرویدہ اند۔ دیوانِ مختصرے ازو ملاحظہ شد کہ اکنوں حاضر نیست، ایں دو سہ بیت ازو بخاطر است" (مجمع الفصحاء ۲ : ۱۱۱) طبع قدیم۔

۹۔ ان کا نام سید محمد افضل تھا اور لکھنؤ کے رہنے والے تھے۔ جب عراق زیارت کے لیے گئے تو وہاں کچھ دن نواب ملک آورا کی خدمت میں رہے پھر سپہدارِ عراق کے متوسلین میں شامل ہو گئے۔ (مجمع الفصحا ۵ : ۵۲۶) تحقیق مظاہر مصفّا، چاپخانہ گیلان ۱۳۴۰) ہدایت نے ان کے دو شعر درج کیے ہیں۔

۱۰۔ ہدایت نے ایک سطر کا ترجمہ درج کیا ہے: "اصلش عرب فارسی و نامش شیخ حسن و شغلش طب و بہندستان رفتہ"

اور یہی ایک شعر درج کیا ہے جو خراب نے درج کیا ہے۔ مجمع الفصحا (۵ : ۵۴۰) قدرت اللہ گوپاموی نے ان کا تفصیلی ترجمہ درج کیا ہے اور تین فارسی شعر ان کے نقل کیے ہیں (نتائج الافکار : ۴۹۳) نشر اردشیر خاضع (بمبئی، ۱۳۳۶ھ) قدرت اللہ نے لکھا ہے کہ شہرت ایران میں پیدا ہوئے، وہیں کسبِ کمال کیا، پھر ہندستان پہنچ کر محمد اعظم شاہ کی سرکار میں بحیثیت طبیب ملازم ہوئے، شاہ عالم کے عہد میں بھی ان کی عزت افزائی ہوئی، فرخ سیر نے حکیم الممالک کا خطاب دیا اور محمد شاہ بادشاہ نے چہار ہزاری کا منصب بخشا۔ ان کی وفات شاہجہاں آباد میں ۱۱۴۹ھ میں ہوئی۔

۱۱۔ محمد امین بیگ نے اصفہان میں تحصیلِ علم کی، ہندستان میں سیاحت کی غرض سے گئے، جہاں کچھ مدت قیام کیا اور پھر اصفہان لوٹ گئے۔ قصیدہ سرائی کی طرف میلان رکھتے تھے۔ (مجمع الفصحا، ۵ : ۴۰۸) ایک نونیہ قصیدے کے پانچ شعر ہدایت نے درج کیے ہیں۔

۱۲۔ "از مردمانِ نجیب باکمالِ شیراز بود، ہندستان رفتہ در مدرس [مدراس؟] درگذشت۔ بعضے از مسودہ جاتِ اشعارش بایران رسید۔ فرزندانش آقا حسین قلی بزرگ و میرزا محمد علی کہ از رفقائے دبستانِ مؤلف بودند، بعضے از آنہا را جمع کردہ۔ بوزنِ ہفت پیکر حکایتے منظوم کردہ بود کہ اکنوں مفقود است۔ واز اشعارش چیزے در نظر نیست الّا ایں دو بیت کہ نوشتہ شد" (مجمع الفصحا، ۵:۹۳۸)

۱۳۔ میرزا طاہر بن قدیم خاں نیرّی شیرازی کا ترجمہ (مجمع الفصحا ۲: ۵۰۳) طبع ایران ۱۲۹۵ھ میں موجود ہے، جہاں ہدایت نے ان کے کلام کا طویل انتخاب بھی دیا ہے۔ صاحبِ دیوان تھے، ان کی وفات ہندستان میں ۱۲۵۶ھ میں ہوئی۔

۱۴۔ مہاراجا چندو لعل شاداں (۱۱۷۹ھ - ۱۲۶۱ھ) حالات تذکرۂ شعرائے دکن مؤلفہ عبد الجبار خاں (ص ۵۳۵ - ۵۵۴) میں دیکھے جائیں۔

۱۵۔ "نادری گازرونی" مردے فاضل، حکیم، صوفی مشرب، شیعی مذہب، خلیق، شفیق بود" ہدایت نے گلستانِ خلیل کے علاوہ متعدد مثنویوں کا ذکر کیا ہے، مجمع الفصحا کی تکمیل (۱۲۸۸ھ) سے کچھ پہلے ان کی وفات ہوئی۔ (مجمع الفصحا ۲، ۱۸۴)

۱۶۔ مجمع الفصحا (۲، ۵۲۷) میں ان کا مختصر ترجمہ اور دو شعر درج ہیں: اصلش از دکن در دولتِ خاقان بایران آمدہ بزیارت رفتہ، خطوط را بدنمی نوشتہ خاصۃً نسخ را۔ طبعش متوسط و بہترین شعرش اینست۔ ہدایت نے دو شعر درج کیے ہیں جن میں پہلا شعر تو یہی ہے، جو خراب نے نقل کیا ہے۔ نیز دیکھیے محبوب الزمن تذکرۂ شعرائے دکن مؤلفہ عبد الجبار خاں ملکاپوری ص ۱۱۲۴ (مطبع رحمانی، حیدر آباد ۱۳۲۹ھ)

۱۷۔ مجمع الفصحا میں "شایدش" کی جگہ "شایدم"، "از من" کی جگہ "از وے" اور "نگاہِ واپسیں" کی جگہ "نگاہِ آخریں" ہے۔

۱۸۔ ان کا نام مرزا زین العابدین تھا، لکھنؤ کے رہنے والے تھے، ہدایت کے معاصرین میں تھے۔ انھوں نے ان کے ۶ شعر مجمع الفصحا (۲: ۵۲۸) طبع قدیم میں درج کیے ہیں۔

۱۹۔ مؤلف نے اپنے ۵۵۴ اشعار کا انتخاب درج کیا ہے۔ ورق ۸۰ ب پر عربی کے ۵ شعر درج ہیں اور غالباً بخطِ مصنف۔

۲۰۔ رباعی کا آخری مصرع یہ ہے:

که خلّاق المعانی ز اصفهان بود

۲۱۔ کمالؔ کے گیارہ فارسی شعر درج کیے ہیں

ملفوظات
کی
تاریخی اہمیت

از

خلیق احمد نظامی
ایم اے
شعبۂ تاریخ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

خلیق احمد نظامی

ملفوظات کی تاریخی اہمیت

۷۰۷ھ تھا اور شعبان کی تیسری تاریخ۔ امیر حسن علاء سجزی رح اپنے مرشد شیخ نظام الدین اولیاء رح کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ شیخ اُس وقت حاضرین سے گفتگو میں مصروف تھے اور خانقاہ کا پورا ماحول کچھ ایسا "جنتِ نگاہ" اور "فردوسِ گوش" بنا ہوا تھا کہ امیر حسن کے دل میں خیال آیا کہ اس ماحول کو الفاظ میں مقیّد کر لیں تاکہ آنے والی نسلیں بھی اِن روح پرور مناظر کی ایک جھلک دیکھ سکیں —— امیر حسن کا یہ خیال ایک تاریخی فیصلہ بن گیا۔ اور ۷۲۱ھ میں جب وہ فوائد الفواد کی ترتیب سے فارغ ہوئے تو گویا علم تصوف میں ایک نئے عنوان کا اضافہ ہو گیا تھا۔ اس سے پہلے بیرونِ ہند کے بعض مشائخ کے ملفوظات تو ضرور جمع کیے گئے تھے[۱]۔ لیکن یہ کام کچھ ایسے بے ربط طریقے پر ہوا تھا کہ ملفوظ نویسی کو مستقل فن کی حیثیت نہ حاصل ہو سکی۔ امیر حسن نے نہ صرف باقاعدہ اس فن کی داغ بیل ڈالی بلکہ اس کو تصوف کی تحریک کی نشر و اشاعت کا ایک مؤثر ذریعہ بنا دیا۔ امیر خسرو رح جنہوں نے نصف صدی سے زیادہ اقلیمِ سخن پر حکمرانی کی تھی اور جن کی تصانیف کا عالم یہ تھا کہ بقول میر خورد "از کتبے کہ انشاے او کتاب خانہ پُر گشت"[۲] آخر عمر میں بے اختیار پکار اٹھے تھے[۳]:

"کاش کہ تمامی کتب کہ عمر دراں صرف کردہ ام، برادر امیر حسن را بودے، و ملفوظات سلطان المشائخ کہ جمع کردہ است مرا بودے"

امیر حسن رح کے اس کامیاب تجربے نے دوسرے معاصرین کو اس طرف متوجہ کیا اور اوچہ (سندھ) سے لے کر منیر (بہار) تک ملفوظات کی ترتیب و تدوین کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ خود حضرت شیخ نظام الدین اولیاء رح کے مریدوں میں خواجہ محمد بن مولانا بدر الدین اسحاق رح

نے انوار المجالس، خواجہ عزیز الدین صوفی نے تحفۃ الابرار و کرامۃ الاخیار اور مولانا علی جاندار نے دُررِ نظامیہ لکھ کر اس فن کو آگے بڑھایا۔[۴] راجپوتانہ میں شیخ حمید الدین صوفی ناگوری رح خلیفہ شیخ معین الدین چشتی اجمیری رح کے ایک پوتے نے سرور الصدور نی نور البدور میں اپنے دادا کے حالات اور ملفوظات جمع کیے۔ دکن میں شیخ برہان الدین غریب رح کے منسلکین میں تین بھائیوں — مولانا عماد الدین، مولانا رکن الدین اور مولانا مجد الدین نے کئی گرانقدر ملفوظات ترتیب دیے۔ سندھ میں سہروردی سلسلہ کے بزرگ سید جلال الدین بخاری المعروف بہ مخدوم جہانیاں رح کے تین ملفوظات — جامع العلوم، سراج الہدایہ اور مناقبِ مخدومِ جہاں — ترتیب دیے گئے۔ گجرات میں شیخ احمد کھٹو رح کے ایک مرید محمود بن سعد صدر صوفی ایرجی نے تحفۃ المجالس مرتّب کی۔ بہار میں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری رح کے کئی ملفوظات جمع کیے گئے۔ غرض رفتہ رفتہ ملفوظ نویسی خانقہی نظامِ تعلیم و تربیت کا ایک اہم جزو بن گئی اور صوفیہ کے افکار کی نشر و اشاعت میں اس کو بنیادی اہمیت حاصل ہو گئی۔ لیکن اس کے علاوہ یہ لٹریچر ہندوستان کی تہذیبی اور فکری تاریخ کا بھی بیش قیمت سرمایہ ہے۔ اس سے نہ صرف صوفیہ کی زندگی اور ان کے افکار و نظریات ہی پر روشنی پڑتی ہے، بلکہ اس دَور کی ذہنی فضا، معاشی حالات، ادبی تحریکات اور سماجی رجحانات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

قرونِ وسطیٰ کے بیشتر ہندی مورخین ایرانی نظریۂ تاریخ سے متاثر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی تاریخوں میں صرف بادشاہوں کے حالات اور جنگی مہموں کی تفصیل ملتی ہے۔ عوام کی زندگی اور اُن کے مسائل کی کہیں کوئی جھلک بھی دکھائی نہیں دیتی۔ ملفوظات ہمارے تاریخی مآخذ کی اس تکلیف دہ کمی کو ایک حد تک پورا کر دیتے ہیں۔ ان میں عوام کے دلی جذبات، اُن کی پوشیدہ آرزوئیں، کشمکشِ حیات میں ان کی ہار جیت، ان کی مایوسیاں اور پریشانیاں، اُن کی معصوم مسرتیں — سب ہی محفوظ ہو گئی ہیں۔ یہ عام عقیدہ تھا کہ مشائخ کو "نفس گیر" حاصل ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ انسان کی اندرونی کیفیات اور پوشیدہ خواہشات کا

اندازہ لگا لیتے ہیں، اس لیے لوگ بالعموم اپنا مافی الضمیر کسی تکلف یا رکاوٹ کے بغیر اُن کے سامنے بیان کر دیتے تھے۔ لڑکی کی شادی کی فکر ہو، یا حاکم کی ناراضی سے پریشانی، معاشی تنگی سے اُداسی ہو یا علالت کی بے چینی — روزمرہ کی زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے اور بڑے سے بڑے مسئلے کے متعلق ان مشائخ سے رجوع کیا جاتا تھا۔ ملفوظات میں جگہ جگہ اس نوعیت کے واقعات ملتے ہیں جن سے اس دور کی بڑی دلچسپ تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے۔ یہاں اس لٹریچر کی افادیت پر کوئی سیر حاصل بحث ممکن نہیں صرف اس کے بعض اہم پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

تصوف کی تحریک جب ہندستان پہنچی تو اس کا فلسفہ اور فکری نظام پوری طرح مدوّن ہو چکا تھا۔ قرونِ وسطیٰ کے حالات کے پیشِ نظر اب تصوف میں نظریاتی اضافے کی گنجائش بہت کم تھی۔ ہندستان میں عملاً تصوف کی تحریک کا نیا دور شروع ہوا۔ یہاں کی وسیع آبادی میں ان نظریات کو اس طرح بروئے کار لانے کے لیے کہ یہاں کی ذہنی اور سماجی فضا انھیں آسانی سے قبول کر لے بہت سے نئے تجربے ضروری ہو گئے۔ ان ملفوظات کو غور سے پڑھا جائے، تو اندازہ ہوتا ہے کہ ہندستان میں تصوف کی تحریک کن حالات میں اور کن دائروں میں رہ کر آگے بڑھی اور اس نے کیا کیا نتائج پیدا کیے۔

علاوہ ازیں ہندی قرونِ وسطیٰ میں بعض اوقات متضاد نظریات کا جس طرح ٹکراؤ ہوا اور اس سے جو سماجی اور تہذیبی نتائج مرتب ہوئے، اُن کی جھلک صرف ان ملفوظات میں مل سکتی ہے۔ چودھویں صدی میں امام ابن تیمیہ رح کی دینی اور اصلاحی تحریک بقول مولانا ابوالکلام آزاد، اسلامی دنیا کی ایک عالمگیر تحریک بن گئی تھی۔ ہندستان نے ان افکار و نظریات کا خیر مقدم یا مقابلہ کس طرح کیا، اس کا اندازہ اس عہد کے ملفوظات ہی سے لگایا جا سکتا ہے۔ خیر المجالس میں امام ابن تیمیہ رح کا نام ایک جگہ بھی نہیں آیا، لیکن اگر فکر کی کڑیوں کو مربوط کیا جائے، تو معلوم ہوگا کہ ہندی تصوف نے کس طرح سے ان حالات کا مقابلہ کیا تھا۔

بادشاہوں کی زندگی کے بعض گوشوں سے متعلق بھی ان ملفوظات میں دلچسپ معلومات ملتی ہیں۔ سلطان شمس الدین التتمش کی سیاسی جد وجہد کی تفصیل منہاج السراج نے طبقات ناصری میں دی ہے۔ لیکن اُس کے مذہبی شغف، اُس کی ذہنی صلاحیتوں اور ادبی دلچسپیوں سے متعلق اُس نے کوئی خاص معلومات فراہم نہیں کیں۔ فوائد الفواد میں شیخ نظام الدین اولیاءؒ سے نقل کیا گیا ہے[٥] کہ سلطان کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس کا حافظہ بہت قوی تھا۔ مذہبی دلچسپیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے[٦] کہ وہ شب بیداری کرتا تھا اور کسی کو خبر تک نہ ہوتی تھی۔ ہندستان میں آم کا نام "نغزک" بھی اسی نے رکھا تھا۔ لکھا ہے[٧]،

"سلطان شمس الدین وقتے در بدایوں آمد۔ نغزکے چند پیشِ او آوردند۔ آنجا نغزک بیشتر شیریں باشد۔ چوں بخورد، گفت: ایں را چہ گویند؟ گفتند: "آنب" میگویند۔ گر بزبانِ ترکی آنب چیزے قبیح را گویند، سلطان گفت: آں را "نغزک" باید گفت۔ چوں ایں بزبانِ اُو رفت، ہمیں نام شُد۔"

سلطان علاء الدین خلجی کی معاشی اصلاحات اور ضروری اشیا کی قیمتوں کے تعیّن سے متعلق اس کے احکام کی تفصیل برنی نے اپنی تاریخ میں دی ہے، لیکن سلطان کے ذہنی محرکات کا صحیح اندازہ کسی معاصر مؤرخ کے بیانات سے نہیں ہوتا۔ خیر المجالس میں حضرت چراغ دہلوی رحؒ کی یہ اطلاع کتنی اہم ہے[٨]۔

"بعد ازاں حکایت فرمودند کہ قاضی حمید الدین ملک التجار دراں مدت در خطۂ اودہ رفتہ بود، دعوت کردہ ومرا طلبیدہ۔ چوں خلق بازگشت، ما یکجا نشستہ بودیم۔ حکایت کرد کہ

اس کے بعد یہ حکایت بیان فرمائی کہ قاضی حمید الدین ملک التجار ان دنوں اودھ گیا ہوا تھا۔ اس نے دعوت کی اور مجھے بلایا (بعدِ دعوت) لوگ رخصت ہو لیے، تو میں اور وہ ایک جگہ بیٹھے، تو اس نے قصہ

وقتے سلطان علاء الدین را دیدم بر "تنگے"[۹] نشستہ سر برہنہ، و پا بر زمین، مبہوت در خیالے فرو شدہ، "می کوبد. من پیش رفتم، سلطان را خبر نبود. بازگشتم. بیروں آمدم، بر ملک قرابیگ گفتم کہ سلطان را ایں چنیں دیدم برو ببیں، چہ حالست. ملک قرابیگ در مجلس جلیس ہم بودے، پیش رفت و سلطان را در سخن در آورد. بعد ازاں ایں عرضداشت کرد کہ بادشاہِ مسلماناں! عرضے دارم. فرمان داد: بگو. قاضی پیش شدہ گفت: من درون آمدم، بادشاہ را دیدم بدیں حال، سر برہنہ و در تفکر شدہ؛ بادشاہ در چہ تفکر بود! سلطان گفت: بشنوید، چند باشد کہ مارا خیالے در دل شدہ است؛ با خود می گفتم: اے فلاں! خدائے تعالیٰ را در جہاں چندیں بندگان اند، مارا بر سرِ ایشاں برگزید؛ اکنوں چیزے می باید کرد کہ

بیان کیا کہ ایک مرتبہ میں نے سلطانؒ علاء الدین کو دیکھا کہ تخت پر بیٹھا ہے، سر برہنہ، کسی خیال میں غرق، زمین پر پاؤں مار رہا ہے۔ میں روبرو گیا (بادشاہ خیالات میں اتنا کھویا ہوا تھا کہ) اُسے خبر نہ ہوئی۔ میں واپس آگیا۔ باہر آکر میں نے ملک قرابیگ سے کہا کہ میں نے سلطان کو اس طرح دیکھا ہے، تم بھی چلو اور دیکھو کہ کیا صورت ہے۔ ملک قرابیگ جلیسِ مجلس بھی تھا، وہ اندر گیا اور اس نے سلطان کو باتوں میں لگایا۔ اس کے بعد عرض کیا کہ بادشاہِ مسلماناں! میری ایک عرض ہے۔ حکم ہوا کہو۔ قاضی نے آگے بڑھ کر عرض کیا: میں اندر آیا تھا، سلطان کو اس حال میں دیکھا کہ سر برہنہ ہے اور خیالات میں غرق۔ بادشاہ کو بھلا کیا فکر لاحق تھی! سلطان نے جواب دیا، سُنو، مجھ کو چند روز سے رہ رہ کر دل میں یہ خیال آتا ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق پر حاکم بنایا ہے، اب کچھ ایسا کام کرنا چاہیے کہ میری ذات سے تمام خلق کو فائدہ پہنچے۔

از من نفع بہ ہمہ خلق رسد باخود گفتم، چہ باید کرد۔ جملہ خزائن کہ من دارم و صد چندیں دیگر، باشد، بازہم۔ بہ ہمہ خلق نرسد و اگر دریہ ها و ولایت ها وہم ہم نرسد۔ دریں تفکر بودم کہ چہ کنم کہ از من بہ ہمہ خلق منفعت برسد۔ ایں زماں چیزے در دلِ من گذشتہ است۔ باشما بگویم۔ گفتم کہ غلّہ ارزاں بکنم کہ نفعِ آں بہ ہمہ خلق برسد۔ و غلّہ چگونہ ارزاں شود؟ فرماں بدہم کہ جملہ نائکانِ اطراف را بطلبند۔ ایشاں کہ غلّہ ہا از اطراف در شہر می آرند۔ بعضے در ہزار ستور می آرند و بعضے بیست ہزار۔ ایشاں را بطلبم، و جامہ بدہم، و سیم از خزانہ بدہم، و خرجِ خانہ ہائے ایشاں بدہم، تا غلّہ ہا بیارند۔ نرخے کہ من کنم، بداں نرخ بفروشند۔ ہمچناں فرمان داد۔ غلّہ ہا از اطراف رسیدن گرفت۔ میانِ چند روز

دل میں سوچا کہ کیا کروں۔ اگر تمام خزانہ جو میرے پاس ہے، بلکہ اس طرح کے سو اور بھی تقسیم کر دوں، تب بھی سب خلق کو نفع نہ ہوگا۔ اگر گاؤں اور پرگنے تقسیم کروں تو یہ بھی سب کو نہیں پہنچ سکتے۔ غرض میں اسی فکر میں تھا کہ کیا کروں کہ مجھ سے تمام خلق کو فائدہ پہنچے۔ سو اسی وقت ایک بات ذہن میں آئی ہے، تم سے کہتا ہوں۔ میں نے سوچا کہ غلّے کی ارزانی کی تدبیر کروں، تاکہ اس سے سب خلقت کو فائدہ پہنچے۔ اور غلّہ کس طرح سستا ہو سکتا ہے؟ اس کی یہ صورت ہے کہ حکم جاری کروں کہ تمام نائکوں کو اطراف سے طلب کیا جائے۔ ان کو (بھی) جو غلّہ اطراف و جوانب سے شہر میں لاتے ہیں، اُن میں سے بعض ہزار جانور (یعنی بیل یا گھوڑے کا بوجھ) لاتے ہیں اور بعض بیس ہزار کا۔ اُن کو میں بلاتا ہوں۔ اُن کو کپڑا دوں گا، خزانے سے نقدی دوں گا، اُن کے گھروں کا خرچ دوں گا، تاکہ وہ غلّہ یہاں لائیں (اور) جو بھاؤ میں مقرر کروں اسی بھاؤ پر فروخت

ہفت جیتل من شدہ، روغن و شکر و نعمت ہاے دیگر، جملہ ارزاں شد، و بہ ہمہ خلقِ عالم ازو نفع رسید، چہ بادشاہے بود، سلطان علاء الدین رحمۃ اللہ علیہ!"

کریں۔ چنانچہ اس نے یہی حکم دے دیا۔ پھر کیا تھا اطراف و جوانب سے غلّہ آنا شروع ہو گیا۔ چند دن کے اندر نرخ سات جیتل فی من ہو گیا۔ گھی، شکر اور ضروریات کی جملہ چیزیں ارزاں ہو گئیں اور اس سے تمام خلقت کو فائدہ پہنچا۔ کیسا بادشاہ تھا سلطان علاء الدین، اللہ کی رحمت ہو اس پہ!

پھر اسی علاء الدین خلجی سے متعلق یہ معلومات بھی دلچسپی سے خالی نہیں۔ ایک دن حضرت چراغ دہلویؒ کے سامنے گفتگو ہو رہی تھی:[۱]۔

یکے گفت: خلق در زیارتِ او میروند و ریسمان می بندند و حاجت ہا بر می آید۔ بندہ را دریں محل حکایت یاد آمد، عرضداشت کردم۔ ہمدریں ایام من بندہ بہ زیارتِ سلطان علاء الدین رفتہ بودم۔ بعد از نماز زیارت کردم، و آنجا آمدم کہ خلق ریسمانہا می بندند۔ اگرچہ من بندہ حاجتے نداشتم، اما ریسمان از دستارچہ کشیدم و آنجا بستم۔"

ایک شخص نے کہا، لوگ اس کی قبر پر زیارت کو جاتے اور منّت کی ڈوریاں اور تاگے باندھتے ہیں اور ان کی حاجتیں پوری ہو جاتی ہیں۔ بندہ کو اس موقع پر ایک قصہ یاد آیا میں نے وہ بیان کیا۔ انھی دنوں بندہ سلطان علاء الدین کے مزار پر گیا تھا، نماز کے بعد زیارت کی اور وہاں پہنچا جہاں لوگ کلاوہ باندھتے ہیں۔ اگرچہ میری کوئی حاجت نہیں تھی، لیکن میں نے اپنے پھینٹے سے ایک تار کھینچا اور اسے وہاں باندھ دیا۔

عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ سلطان فیروز شاہ تغلق کے عہدِ حکومت میں بہت خوش حالی اور فارغ البالی تھی۔ معاصر مؤرخین نے چونکہ اپنی کتابیں فیروز شاہ کے نام معنون کی تھیں، اس لیے انھوں نے اصلی صورتِ حال کو بے نقاب نہیں کیا۔ ملفوظات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانے میں عام لوگ بے حد پریشان اور معاشی مشکلات میں مبتلا تھے۔ خیر المجالس میں متعدد جگہ عہدِ فیروزی کا عہدِ علائی سے مقابلہ کیا گیا ہے، اور بتایا گیا ہے کہ عہدِ فیروزی میں بہت گرانی تھی، اور غریب لوگوں کو بڑی دشواریوں کا سامنا تھا۔ خیر المجالس کے ان اندراجات کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ حالات کا جائزہ امرا کے نقطۂ نظر سے نہیں، بلکہ غریبوں کے زاویۂ نگاہ سے لیا گیا ہے۔ مثلاً لکھا ہے[11]:-

"آنگاہ فراخیِ سالِ عہدِ سلطان علاء الدین یاد کردند۔ فرمودند: چہ ارزانی بود۔ دریں زمستانہا ہیچ فقیرے لباچہ نبودے۔ و آں لباچہ چند شدے۔ یک تنگہ پشمین، دو تنگہ بیست جیتل بر دبودے، و سی جیتل جاگی مکینہ و دوازدہ جیتل استر و پنبہ، بریں قیاس۔ چہار جیتل با یک شش گانی دوزبندی و مزدوریِ نداف بودے۔ ایں زماں یک تنگہ لباچہ نمی دوزندے"

قرونِ وسطیٰ میں مشترکہ تہذیب کی داغ بیل جس طرح پڑی اور سماج کے جن حلقوں سے اس کو تقویت پہنچی، اس کی تفصیل بھی ان ملفوظات میں ملتی ہے۔ اس زمانہ کے ہندستان میں اگر کوئی جگہ ایسی تھی، جہاں ہندستانی سماج کے ہر طبقے اور فرقے اور سب مذاہب کے لوگ بلا روک ٹوک جمع ہو سکتے تھے، تو وہ صوفیہ کی خانقاہیں ہی تھیں۔ ایسی صورت میں کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اردو زبان کے نشو و نما میں صوفیہ کا حصہ سب سے زیادہ اور سب سے اہم ہے۔ ان صوفیہ نے عوامی زبانوں سے واقفیت پر خاص زور دیا؛ اس کے بغیر ان کی تحریک عوام تک پہنچ ہی نہیں سکتی تھی۔ شیخ حمید الدین ناگوری (خلیفۂ خواجہ اجمیری رح) ناگور کے ایک گاؤں "سوال" میں رہتے تھے۔ ان کے گھر میں ساری

بول چال "ہندوی" میں ہوتی تھی۔ سرور الصدور میں اردو کے کتنے ہی الفاظ اور جملے نقل ہوئے ہیں۔ ملفوظات میں "تھال کھچڑہ" "بھات"، "بھائی"، "بھابی"، "کھٹ ہنڈولہ"، "جھلنگہ چارپائی" وغیرہ ہندی الفاظ جس بے تکلفی سے عام گفتگو میں استعمال ہوئے ہیں، اُس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مشائخ کے گھروں میں ہندوستانی معاشرت عام ہوگئی تھی۔ شیخ عبدالقدوس گنگوہی رح کی شادی میں ہندوستان کی رسم "جلوہ" منائی گئی تھی؛ اور اس موقع پر ڈومنیوں نے یہ شعر گایا تھا[١٢]:

کھو کہہ کھول دہنا شہ دیکھا لوری
اس گھونگھٹ کی کارن شہ ہاتھ مروری

سید محمد گیسو دراز رح نے سنسکرت زبان سیکھی تھی اور وہ ہندو دیومالا کی واقفیت رکھتے تھے۔ انھوں نے ایک مرتبہ فرمایا[١٣]:

"من کتابِ سنسکرتِ ایشاں خوانده ام و افسانہاے ایشاں می دانم۔"

شیخ احمد کھٹو رح سے متعلق تحفۃ المجالس میں ہے کہ گوجری زبان سے کافی واقفیت رکھتے تھے۔[١٤]

ضیاء الدین برنی نے شیخ نظام الدین اولیاء رح سے متعلق لکھا ہے کہ ان کی کوششوں سے "معاصی از میانِ مردماں کم شده بود۔" لیکن ان کوششوں کی تفصیل نہیں دی۔ صوفیہ نے سماج کے صحت مند عناصر کو اُبھارنے اور اخلاقی قدروں کی فضیلت دلنشیں کرنے کے سلسلہ میں جو جدوجہد کی تھی، اُس کی تفصیل ان ملفوظات ہی میں ملتی ہے۔ احترامِ انسانیت کی تلقین، مساوات و اخوت کی تعلیم، ترویجِ علم کی فکر، خدمتِ خلق کے لیے بے چینی، ذخیرہ اندوزی اور احتکار کی مذمّت ملفوظات کے ہر ہر صفحے پر ملتی ہے۔ سید جلال الدین بخاری مخدومِ جہانیاں رح احتکار کی تشریح اس طرح کرنے کے بعد کہ

"اگر یکے خود زراعت کند و غلّہ نگاہ دارد بہ نیتِ خوردنِ سالہا
جائز و درست باشد، امّا چوں بہا بستاند، بریں نیّت کہ چوں
گراں شود، بفروشم، و یا از دیہا خراجے غلّہ ھا جمع کند تا بگرانی
بفروشم، محتکر باشد۔"

حدیثِ نبوی نقل کرتے ہیں[16] کہ "المحتکر ملعون۔" سرور الصدور میں کئی جگہ احتکار کی مذمت ہے اور لکھا ہے[17] کہ محتکر کی سب سے بڑی بدبختی یہ ہے کہ لوگ جس چیز سے غمناک ہوتے ہیں اس سے وہ خوش ہوتا ہے۔ فوائد الفواد میں ہے[18] کہ بعض شہر اس لیے برباد ہو گئے کہ وہاں کے لوگ تجارت اور کاروبار میں دیانت دار نہیں تھے۔ بار بار ملفوظات میں اِن عنوانات پر گفتگو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح صوفیہ نے سماج کے فاسد عناصر کی روک تھام کی تھی۔ ایک جگہ "خزائن" جمع کرنے کی مذمت کرتے ہوئے شیخ نظام الدین اولیاء رح فرماتے ہیں[19] کہ

"راحت از زر و سیم در خرج کردن ست"

اور وہ بھی اس طرح کہ ــــ

"از و بدیگرے منفعتے برسد۔"

عبادت اور ریاضت کا یہ "انقلابی" تصور بھی ملفوظات ہی میں ملتا ہے۔ لکھا ہے کہ شیخ نظام الدین اولیاء رح نے ایک دن فرمایا[20]:

"طاعت لازمی (است) و متعدّی است۔ طاعتِ لازمی آنست کہ منفعتِ آں ہماں یک نفسِ طاعت کنندہ را باشد و آں نماز و روزہ و حج و اَوراد و تسبیحاتست، و آنچہ بداں ماند	طاعت کی ایک قسم لازمی ہوتی ہے اور ایک قسم متعدّی۔ لازمی وہ ہے جس کا نفع صرف عبادت کرنے والے کی ذات کو پہنچے اور یہ نماز، روزہ، حج، اوراد اور تسبیح ہے، یا اسی طرح کی اور باتیں۔ متعدّی

امّا طاعتِ متعدی آنست کہ از و منفعتے وراحتے بدیگرے رسد، باتفاقے و اشفاقے و بدانچہ دست باشد، لطف در حقِ غیرے کند؛ ایں را طاعتِ متعدّی گویند، وثوابِ ایں بے حد و بے اندازہ است"

وہ ہے جس سے اوروں کو فائدہ پہنچے۔ انفاق، شفقت اور حتی الوسع دوسروں سے محبت سے پیش آنا، یہ متعدی عبادت کہلاتی ہے۔ اس کا ثواب بے حد و شمار ہے۔"

اس "طاعتِ متعدّی" کی ہزاروں مثالیں ملفوظات میں ملتی ہیں۔ جوامع الکلم میں شیخ نظام الدین اولیاء رح کا ایک واقعہ لکھا ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ "طاعتِ متعدّی" کس طرح "دردمندیِ خلق" میں ڈھل گئی تھی۔ دہلی میں دریائے جمنا کے کنارے ایک کنواں تھا۔ شیخ نظام الدین اولیاء رح ایک دن اُدھر سے گذرے۔ دیکھا کہ ایک عورت کنوئیں سے پانی بھر رہی ہے۔ رُک گئے اور پوچھا کہ جمنا کا کنارہ اتنا قریب ہوتے ہوئے کنوئیں سے پانی کھینچنے کی مشقّت کیوں اٹھا رہی ہو۔ عورت نے بڑی مایوسی سے جواب دیا،

"چہ کنم، شوہرے فقیرے دارم، برائے خوردن طعام بر ما نیست و آبِ جون[21] کہ گرسنگی آرد۔ برائے آنکہ گرسنگی زود بگیرد، آبِ چاہ می برم آبِ جون نمی خورم۔"[22]

یہ بات سُن کر شیخ رح کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے اور اُس دن سے برابر اس عورت کے گھر کھانا بھیجنے کا انتظام کر دیا۔[23] یہ اور اس قسم کے صدہا واقعات ہیں جن کو پڑھ کر ہندی قرونِ وسطیٰ کا پورا ماحول سامنے آجاتا ہے، اور تھوڑی دیر کے لیے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ زمین اور مکان کی پہنائیاں سمٹ گئی ہیں اور ہم اسی ماحول میں سانس لینے لگے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہندی قرونِ وسطیٰ کی کوئی سماجی تاریخ اُس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی، جب تک صوفیہ کے ملفوظات سے پورے طور پر استفادہ نہ کیا جائے۔

اس مضمون کو ختم کرنے سے پہلے ایک خطرہ سے آگاہ کر دینا ضروری ہے۔ ملفوظات کے بہت سے

مجموعے جنھیں بعض لوگ مستند سمجھتے ہیں، حقیقتاً موضوع ہیں۔ ملفوظات کے مطالعے میں اصلی اور موضوع کا فرق کرنا ضروری ہے۔ یہ عنوان بجائے خود تفصیلی بحث کا محتاج ہے۔ یہاں صرف یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی رح کی اس موضوع لٹریچر سے متعلق رائے یہ تھی:

"دراں بسیار الفاظ است کہ مناسبِ اقوال ایشاں نیست"

ظاہر ہے کہ ایسے موضوع لٹریچر کی مدد سے مشائخ کی جو تصویر بنائی جائے گی وہ کسی صورت میں بھی قابلِ اعتبار نہیں ہوگی۔

حواشی

۱ مثلاً ۵۴۰ھ/۴۶-۱۱۴۵ء میں محمد بن لطف اللہ نے حالات و سخنانِ شیخ ابو سعید فضل اللہ بن ابی الخیر اور ۵۷۴ھ/۱۱۷۸ء میں محمد بن منور نے اسرار التوحید فی مقاماتِ شیخ ابی سعید ترتیب دیے۔ اول الذکر کا قلمی نسخہ برٹش میوزیم (لندن) میں موجود ہے۔ ثانی الذکر کو احمد بہمنیار نے ۱۹۳۴ء میں تہران سے شائع کیا تھا۔ ایک اور قدیم ملفوظہ ملفوظ نجم الدین کبریٰ ہے جس کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (کلکتہ) میں موجود ہے۔

۲ سیر الاولیاء: ۳۰۲

۳ ایضاً : ۳۰۸

۴ انوار المجالس اور تحفۃ الابرار کے نسخے اب نایاب ہیں۔ دُررِ نظامیہ کے قلمی نسخے ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (کلکتہ) اور سالار جنگ میوزیم (حیدر آباد) میں موجود ہیں۔

۵ فوائد الفواد: ۲۱۳

۶ ایضاً : ۲۱۲

۷ ایضاً

۸ خیر المجالس: ۲۴۱

۹ تنگ۔ تخت (شمس اللغات)

۱۰ خیر المجالس ۲۴۱-۲۴۲

۱۱ ایضاً : ۲۴۰

۱۲ لطائفِ قدوسی : ۱۲

۱۳ جوامع الکلم : ۱۱۹

۱۴ تحفۃ المجالس (قلمی نسخہ انڈیا آفس لائبریری): ورق ۶۴ ب

۱۵ تاریخ فیروز شاہی ۳۴۴

۱۶ جامع العلوم (قلمی نسخہ)

۱۷ سرور الصدور (قلمی نسخہ) : ورق ۲۹ ب

۱۸ فوائد الفواد : ۱۱۶

۱۹ ایضاً : ۴۹

۲۰ ایضاً : ۱۳-۱۴

۲۱ جون = جمن (یعنی جمنا)

۲۲ جوامع الکلم : ۱۲۳

۲۳ خیر المجالس : ۵۲

jungle-stronghold. They were defeated and overpowered after the jungle had been. cut down.

16. His recall from Orissa was followed by his further exaltation. He was raised to the rank of 400 *sawārs do-aspah seh-aspah*. Shall we connect this with what Lāhurī says that on Sunday 12 Rajab, 1042, year 6, Bāqir Khan with his sons came from Orissa and offered as *nadhr* of 1,000 *gul-mohars* and jewels and golden silver utensils and goods worth about 2 lakh rupees, as *pish-kash*.

17. Surna, as distinguished from Karrna, was a kind of reed-pipe the strident note whereof made it admirably suited to outdoor moving.

18. A kind of rich bread kneaded with boiled, butter and cooked in oven. The Bakers of Phulwari Sharif (Patna) still prepare different varieties of Bāqar Khānī breads charging from 1.50 to 15 Rupees for each.

19. *Tā'rīkh-i Bangala*.

20. It was not the mere Persian ideal but that which had its roots in Islamic lands including India that was before our Najm-i Thānī. An extract may not be devoid of interest to the readers.

سلطنت وجهانداری منزلتے رفیع و مرتبتے منیع است و بکوششِ خود پاے آرزو بران پایہ نتواں نہاد و جُز بتائیدِ آسمانی وسعادتِ سرمدی و دستیاریِ دولت و پایمردیِ بخت برآں درجہ نتواں رسید۔ وچوں باتفاقِ حسنات ایں صورت میسّر شد وحق سبحانہ تعالیٰ دربارۂ یکے از بندگانِ خود ایں چنیں کرامتے فرمودہ، افسرِ اختیار بر فرقِ اقتدار گذاشت۔ ایں دولت را عزیز و مکرم باید داشت۔ و در ضوابطِ قواعد و حفظِ مراسمِ آں بعدل و انصاف مبالغہ باید نمود کہ اگر شحنۂ عدل بضوابطِ احوال مرا اہتمام ننمایند، دُزدِ فتنہ بدستیاریِ ستم کار از روزگارِ خاص و عام برآورد۔ اگر پرتوِ شمعِ انصاف کلبۂ تاریکِ دردمنداں را روشنائی نبخشد، ظلماتِ ظلم اطراف و اکنافِ مملکت را چوں دلِ ستمگاراں تیرہ سازد چہ ملوک سایۂ آفریدگار باشند بے آفتابِ عدالت ایشاں عرصۂ عالم منور نگردد، و جُز در ظلالِ مرحمت و احسانِ ایشاں آسائشِ عالمیاں در مہادِ امن و اماں وجود نگیرد۔ و پادشاہِ عادل پناہِ مظلومان و دستگیرِ افتادگاں باشد۔ در خبر آمدہ کہ یک ساعتِ عدلِ پادشاہ در پلۂ میزان راجح تر است از عبادتِ شصت سالہ، زیراکہ نتیجۂ عبادت جُز بعابد نمی رسد و فائدۂ عدل بخاص و عام واصل می گردد... الخ

☆

NOTES

1. Rāzī, *Haft Iqlīm* ; Browne, *Literary History of Persia, vol. v*; *Subh-i-Sadiq etc.*

2. For a generation later, at the Persian Court, Bābar and his Mughals who had formed the reserve at the battle of Ghajd were accused of hanging back and failing to aid Najm's Red Hats. Bābar had advised against the attack on Qarshī and Bukhāra and many were resentful of the insensate massacre ordered by Najm (Harold Lamb, *Bābar the Tiger*, *pp.* 126-27).

3. In the 6th year of Shāhjahān, we read about one, Jā'far Najm-i Thānī, who took part in the battle of Khaira in the Deccan.

4. We do not know where Shah Nawāz got this information from.

5. Noticed in *Makhzan al-Gharā'ib* and *Ātash Kadah-i Ādhar*. Complaining against the unfriendly and unkind attitude of his fellowmen 'Itabi burst out:

جمعے کہ بہم گرسنگی می خوردیم　　باہم بجگرسنگی بسر می بردیم
چوں صید شدند دوری از ما کردند　　اے کاش دراں گرسنگی می مردیم

6. A place in Persia. Kish is an island at the mouth of the Persian Gulf.

7. *Tuzuk-i Jahāngīrī.*

8. Shāh Nawāz Khān believed in it and has given it in his biographical sketch.

9. Photostat copy of K.R.'s *Tadhkirat al-Umarā'* in K.P. J.R.I., Patna.

10. We do not know the authority on which this statement is based.

11. See Qazvīnī and Lāhorī. Dr R.D. Banerjee, in *History of Orissa*, writes that Bāqir Khān collected the *zamīndārs* of Orissa and threw them into prison in order to extort money. 700 captives were massacred and only one escaped to the court and laid his case before Shāhjahān. The fugitive produced rent-roll showing that Bāqir had collected 40 lakh Rupees from Orissa. He was recalled and asked to account for the money. The Persian chronicles do not give the details.

12. *'Amal-i Ṣālih, f.* 405. Lāhorī and Qazvīnī do not support Ṣālih about Mirzā's participation in the affairs. Saxena in his *History of Shāh Jahan* refers to "the arrival of Bāqir Khan" to reinforce the imperialists against Rajah Pratab of Palamu. The confusion is due to the identical names of the Ujjainia and Palamu Rajahs.

13. See *Majma' al-Nafā'is* of Ārzū and other *tadhkiras* for a biographical sketch of this worthy pupil of Maulāna Faṣiḥī Anṣārī Harwī.

14. Inferred from Basti Gazetteer.

15. Ṣāliḥ Kamboh gives more facts and tells us about Najm's Telingana expedition against a body of 20 thousand rebel Zamindars who had assembled at Medhi, 12 kos from Khairapura, who felt secure in their

این آیتے کہ زبدۂ آیاتِ صنعِ اُوست　　در شانِ ملک خوب ادا کرد روزگار

چوں از مضمون وهو الذی انشاکم فی الارض واستعمرکم فیها مستفاد می شود کہ شغلِ عمارت از معظماتِ امورِ عالم و مهماتِ جمهورِ بنی آدم ست۔ رائے هندسہ کشائی و همتِ پادشاہانۂ این خدیوِ جهانگیر اقتضائے آں کرد کہ جهتِ مقبرۂ والدِ بزرگوارش بنائے چنیں محکم و اساسے بابنیاد گذاشتہ از میامنِ التفاتِ میمون شرفاتِ عالیش را بمحاذاتِ ایوانِ کیوان رسانند۔ چنانچہ گوئی عاملان یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل تعمیرِ آں نمودہ اند ے

طارمِ قصرِ اُو چو گردوں نُہ　　چمنِ ساحتش چو ارکاں چار

عرصۂ صحنِ او بهشت هوا　　ذروۂ سقفِ اُو سپهر عیار

از سپهرش برفعت آمدہ تنگ　　در بهشتش بنزهت آمدہ عار

درِ عالیش بر زبانِ صریر　　مرحبا گوئے زائراں هموار

It is the question of practical politics such as the needs and utility of kingship, the duties of Princes and rulers and those of the subjects, the requisite qualities of justice, bravery, liberality and forbearance, mercy and punishment, habit of consultation and deliberation, state laws and their source, divine laws, contained in the Qur'ān and the *Sunna* which have been dealt with in *Mau'iza-i Jahāngīrī* that attract our notice. From it we get the picture of ruler one was to look for, how a ruler should behave towards friends and foes, and be on guard against the words of the sycophants and backbiter. A thing of capital importance for us is the high[20] conception of kingship and of divinely-destined and divinely-guided rulers of men. Better than Abū'l Faḍl Najm-i Thānī laid down an ideal code of conduct and of morals for princes and people which could be achieved. Idealism could easily descend into the sphere of realism. There are many other such matters in the *Mau'iza* which a student of Politics and Ethics should feel interested in. In some respects Najm-i Thānī may not be credited with having laboured on a virgin soil. But he has his own way of ploughing the field. Indeed, his approach is original and interesting. For lack of space we have to hold over a detailed and a critical study of the book for a separate treatment.

from the Qur'ān he tells us what he thought about the deceased and the reigning king and how he justified the erection of sepulchral monuments. Akbar, in his opinion, was a devout Muslim for whom he invokes the blessings of God and he believed that like a faithful Muslim he deserved heavenly reward.

He enters on his credit side حصول اسباب سلطنت و سعادت معرفت

and after giving a poetic description of *Dār al-Amān-i Akbar* whose nine domes or cupolas were like the nine heavens, the garden of whose quadrangle was four like the four elements, the area of whose courtyard had heavenly breeze, and where the visitors were always welcomed by the gratings of the doors of its lofty gateway, he expresses his strongest conviction that the blessed and the forgiven king would be rewarded with palaces in heavens in return for each one of the windows of this building.

رجا واثق کہ آں بادشاہِ مغفور و مبرور را بہر غرفۂ ازیں عمارت قصرِ فردوس بریں کرامت گردد

He supports the action of the deceased's just and generous young successor

(جواں بخت جہانگیر کامگار البحر رشحة من رشحات احسانه والبرق لمعة من لمعات سنانه)

in erecting the Sikandra Mausoleum by quoting two verses from the Holy Book. From one of these which says that God created the world and made it habitable, it can be inferred that the creation of the building was one of the grand affairs of the universe and an important task of the sons of Adam, while the other tells us that the genii agents of Solomon created the building according to his liking and fitted it with vaulted arches and statues.

هرچند بنظرِ امعان ملاحظہ رفت . . . اصلاً مخدرۂ مقصود از نقاب احتجاب روئے ننمود، از جمالِ آں ناز پروردگانِ حجلۂ بیاں بہرہ مند نگردید، ومطلقاً معنی در الفاظ غرائب آثار مشاہدہ ننمود، صورتِ معقولیتِ آں در آئینۂ خاطر مرتسم نشد . . . مرتکبِ الفاظے کہ از دریافتِ آں عاجز باشند، نشوند و آنچہ زادۂ طبیعت باشد، در سلکِ تحریر آوردہ فقراتے کہ حکمِ تقویمِ پارینہ داشتہ باشد، بزبانِ قلم در نیاورند کہ نایافتہ خود را بیان کردن و نافہمیدہ خود را در طیِ تحریر در آوردن جہلِ خود را خاطر نشانِ اہلِ خرد کردن است، وخود را بعجزی و بیخبری و ہرزہ کاری موسوم نمودن۔ اے مخدومِ من! منشی شدن آسان نیست۔ از بیابانِ استیفا تا سرحدِ انشا مسافتِ بے حد و نہایت۔ بلے، چوں در بالقوۃ ہر مردے از افرادِ انسانی قابلیت واستعداد ہست وبسعی وکوشش از قوت بہ فعل میتواں آورد، اگر احیاناً ارادۂ تحصیلِ ایں مقدمات در خاطر راہ یافتہ باشد، چوں استنباطِ طبیعت دراں مرتبہ نیست، کہ از خود تخریج تواند کرد، اول دستِ اعتصام بحبل المتینِ استاد و معلمے باید زد۔ بعد ازاں کہ مدتے دریں جستجو کوشش نمودہ باشند، قدم در بساطِ سخن باید گذاشت۔ اللہ تعالیٰ در محاسبۂ شبانروزے مشغول داشتہ از استیفائے لذاتِ جسمانی بہرہ مند گرداند، واز آنچہ نباید و نشاید در حفظِ خوذگاہ دارد، والسلام۔

The characteristic feature of Mirzā Bāqir's thought and diction was simplicity. Both his prose and poetic compositions are characterized by lucidity and felicity of expression. His style was graceful, dignified, spontaneous rather than laboured, and free from obscurity, artificiality, and pedantry. His prose, as simple as it could be in that age, was punctuated with apt Arabic phraseology and with quotations from Qur'ān and the traditions. Books on ethics and politics appear to have been his hobby. Discussing the principle that the middle course is the best he makes well-reasoned and well-balanced observations and has drawn upon the *Talwīh* of Mulla Saʿd al-Dīn and possibly also *Akhlāq-i Jalālī* of Maulānā Jalāl al-Din Dawwānī

His note on Akbar's death and mausoleum is a remarkably fine piece showing exquisite mastery over style. After philosophising about the inevitability of death and quoting copiously

pen shows the character of his studies. It is really creditable that a hard-worked high official like him could snatch some learned leisure from his multifarious duties, and leave behind a few legacies of his literary activities. His writings at our disposal are very few but they can enable us to interpret him to some extent.

The rotograph of the London I.O. Library Ms. of *Mau'iza-ī Jahāngīrī* which belongs to K.P. Jayaswal Research Institute, Patna, contains besides the main work, embracing 62 folios with 11 lines to a page, some additional matters spread over about a dozen folios, all written in beautiful Nasta'liq and completed on 10 Rabī',1028, by the same scribe, 'Abdallāh Shihābī. They include Bāqir's versified message sent through 'Itābī, some letters and prefatory notes in ornate style, notes on the death of Akbar and accession of Jahāngīr, and poetical description of the mausoleum of the former erected by the latter, and the colophon of a *Bayāḍ* or scrap-book containing selected effusions, prose and poetical, of eminent litterateurs. The tail-piece of the *Bayāḍ* is important in that it distinguishes between his serious studies and scholarly researches and leisurely diversion in light literature.

چوں ہرگاہ طبیعت از پایۂ دریافت کہ ہوا و ہوس را دراں گنجایش نیست، فرود می آید، بمطالعۂ اشعارِ شیریں و سخنانِ دل نشیں رغبت می افتد و لہذا خاطرِ فاتر و دلِ ہرزہ گرد بہ بیاضی کہ مصاحبِ روزِ تنہائی و یارِ بے نفاق و انیسِ محفلِ دل و جلیسِ مجمعِ جانست، عادت کرد و ایں بیاض را بہ مصاحبت و منادمت اختیار کردہ از ہر جا سخنی و شعری کہ دل قبول می نمود، بزبانِ قلم درآورد.

A long letter to an unnamed friend who held the office of the auditor (*Mustaufī*) in the department of correspondence (*Dīwān-i Inshā*) gives us an insight into another trait of his character. He was quite outspoken and unsparing in his criticism. In a courteous but forcible language he offers some sound observations and healthy suggestions.

بشغلِ ملک گیریها عجب دارم که کردی ضم   افاداتِ مهذب مر مذاهب را و ادیان را

ز توضیحاتِ تفسیر و حدیث و فقه تو روشن   چراغ و دیده و دل زمرهٔ اسلام و ایمان را

ز تحقیقاتِ تست اندر ریاضی شرمساریها   رصد بندانِ زیجاتِ قدیم و حالِ دوران را

براهینِ ریاضی گر شنیدی از تو کی کردی   محررِ شکلها اقلیدس این آئین و برهان را

نظر در حلِ حکمت بر تصرفهای تست اکنون   فلاطون مشربانِ حوزهٔ تدریسِ یونان را

شفای سُقمِ ادراک از اشاراتت بود یکسر   شفادانانِ صاحب فطرتِ ایران و توران را

(1) I wonder how you have combined your political affairs of conquest with the beneficent education of sects and religions. (2) By the elucidation of the problems of commentaries, traditions and jurisprudence you have lighted the lamp of the heart and soul of the Muslims and the faithful. (3) By your researches and investigation in mathematics you have put the ancient and modern fixers of astronomical tables to shame. (4) How could Euclid have drawn his figures with such proofs and demonstrations if he had heard your mathematical arguments? (5) Now I take into consideration your solutions of the problems of wisdom and sciences. You can lecture to the followers of Plato of Greek School. (6) The wise medical men or physicians of Iran and Turan got from you full hints and understanding regarding the cure of the deseases.

We have to make due allowance for the poetic exaggerations of a friend and admirer about the depth and extent of knowledge of his much-applauded one and his being really so encyclopaedic in learning as to be equally proficient in the fields of religion, mathematics, geometry, astronomy, philosophy and medicine. Of course, versatility was a badge of scholarship in those times. Najm-i Thānī, like many other Iranis, appears to have been devoted to, or interested in, the study of many branches of knowledge, specially religion and theology, ethics and philosophy, language and literature. It is difficult to say what marks of distinction he attained in any field, but the little that has survived as the contribution of his

urbanity, personal charms, and many-sided culture. The author of *Maʾāthir al-Umarāʾ* says that he was very much skilled in prose and poetry and in calligraphy, had a *Dīwān* to his credit, and was a connoisseur of music. He felt greatly delighted in hearing the sound of *karnai* (horn) and he had a well-equipped orchestra in his house. Once Ḥakīm Rukn al-Dīn Masīḥī Kāshī, the author of the Persian verse rendering of the great epic, Ramayana, came to see him. He heard the sound of the horn and addressing the Mirzā said, "O Nawāb! May you be safe! Rustam, the great Persian hero, used to enjoy every now and then the sound of Surna[17]. Why don't you do the same." ʿAlī Ibrāhīm Khān also refers to this in his *Tadhkira*, *Ṣuḥuf-i Ibrāhīm*, and he also gives the additional information that the *nān-i Bāqir Khānī* was one of his inventions (*mukhtārat*). Salīmallāh has also given credit to Mirzā Bāqir for giving us this highly delicious item of food which came to be called after his name. Some 18th century compilers of the biographical dictionaries of poets have quoted a few verses of Mirzā Bāqir and have referred to his small *Dīwān*. The Indian Office Library, London, has got a copy of *Kulliat-i Bāqir Khān*, containing the works in prose and verse by Bāqir Khān. The photographic copy of the London manuscript of *Mauʿiza Jahāngīrī* or the exhortations of Jahāngīr which is an essay on politics and ethical wisdom and on duty of princes and subjects, has been obtained for the K.P. Jayaswal Research Institute, Patna. But the *Dīwān* comprising *Qaṣidas*, *Ghazals*, *Qiṭʿas*, *Rubāʾi*, *Fard*, *Muʿammiat*, a small tract on riddles, and a book of *Inshā* containing notes, *Khuṭbas* and other pieces of refined prose style, are not before us. A proper appraisal of the merits and range of his literary activities cannot be made without a study of the books which he has left behind and are still available, here or elsewhere.

Wālah's *Qaṣīda* considered above attempts to throw some light on the Mirzā's attainment in different branches of knowledge and may be given here for what they are worth.

victory in the Deccan, for I know that the particle of dust is of no account before the resplendent Sun. (6) When I open my lips about the conquest of forts, I feel convinced that it is mere trifle before you, the bright and shining sun. (7) But how can I seal my lips and cease the talks of wars and campaigns, I have to speak about the bravery of the crocodile who throws down the lion. (8) I seek the protection of God from the day when you prepare yourself to be revengeful in order to punish the malevolent ones and draw your sword out of its scabbard in the plain for throwing down the veteran opponent. (9) Just as the heads fall down from the broken thread of the rosary and are scattered, even so the head of the refractory ones bids adieu to the neckband of the shirt. (10) From Khairapura up to Golkanda your kingdom-adorning sword has given unsewn blood-red gown of satin to the deserts. (11) No distinction can be made when a river of blood flows between men and horses on the water and horses and their riders. (12) The head of your spear feeds the souls of the enemies with death. He lays siege round the sky just as the sky lays the siege around the earth. (13) As the countless Deccanis have been killed on all sides, so except man nothing will grow till the Judgment Day in the lowlands and the other places of World. (14) I see that Quṭb-al-mulk is not having peaceful sleep on account of the fear of this exalted revolving Quṭb (Indian King). (15) Owing to the dread inspired by you the complexion of the face of the refractory ones has become white as lime to such an extent that the colour of the four-head marks of Hindu chiefs has disappeared.

II

Apart from his eminence in the sphere of politics and administration, civil and military, especially for his military tactics and triumphs, Mirzā Bāqir Najm-i Thānī held a fairly high and honoured place as a man of letters and as an intellectual of varied tastes and wide range of information in the age and the society in which he moved. Besides being a brave and skilled warrior and on the whole, a good ruler and administrator[16], the man of action was also a man of knowledge and wisdom. He wielded his pen as effectively and efficiently as his sword. He was also a man of refined tastes, polished

Wālah's *Qaṣīda* of 69 verses contains the following :

غرض زیں گفت و گوہا نیست والہ را جز ایں مطلب — کہ در یک کفہ سنجد کائنات و دیگرے خاں را
خداوندِ درفش و تیر و تیغ و نیزہ باقر خاں — کہ در زنہار دارد روز کینِ کشورستاں را
ز گیتی ہر کہ کرد عزمِ سفر نگذاشت، القصہ — بجز جودِ تو وافر نعمتے میراث خواراں را
نگویم تہنیتِ فتحِ دکن را، زانکہ میدانم — نیاید ذرہ گیری در نظر خورشیدِ تاباں را
بفتحِ حصن ہا چوں لب کشایم، چوں یقیں دانم — کہ باشد پیش پا افتادہ کارِ ایں مہرِ تاباں را
ولیک از گفت و گوی رزم نتوانم کہ بندم لب — نگویم پُر ولیہای ہزبر افگنِ نہنگاں را
معاذ اللہ ازاں روزے کہ بر آہنگ کین توزی — بمیداں بر کشی تیغ از نیام افگندہ پیکراں را
چناں کز سُبحہ بگسستہ ریزد دانہ ہا یکسر — کند بدرود سرہای سرافرازاں گریباں را
ز کیرا پارہ تا گلکندہ تیغ ملکِ پیرایت — ز خوں اطلس قبای دادہ بے در زیں بیاباں را
نشاید فرق کرد از بسکہ شد دریاے خوں جاری — ز اسپ و آدم آبے سواراں را و اسپاں را
سرِ مُحت دہد جانِ عدو را از فنا طعمہ — برو گردِ حصارِ آسمانہا چوں زمیں آں را
نرویدہ بسکہ شد ہر جانب از اہلِ دکن کُشتہ — بجز مردم گیا تا حشر آں وادی و گیہاں را
بخوابِ آرام قطب الملک نتواں دید و می بینم — ز سہمِ قوس ایں چرخِ جلالت قطب گرداں را
ز ہمت سرکشاں را رنگ شد از چہرہ ہا چوناں — کہ رنگ تیکہ ناپیدا شد اندر جبہہ را یاراں را

(1) The aim of Wālah from all these talks is nothing but that he might weigh (the creatures of) the universe on one side of a pair of scales, and the Khan on the other. (2) Bāqir Khān, the lord of the standard (of Farīdūn), of arrows, sword and spear who on the day of enmity and dissensions affords quarter to the subduer of regions. (3) In short, whosoever undertook the journey (departed) from this world, left nothing by way of inheritance except what had been received from your abundant generosity. (4) As regards the affairs of one who was broken and (afflicted) by the vicissitudes of fortune, they were set in order by you through wealth just as the Sun covers the patches of the shadows. (5) I do not offer my congratulations on your

Quṭb al-mulk. He did not atttempt its capture and returned. After the expiry of the rainy season, at the orders of the emperor, he advanced once more towards Khairupura to effect the conquest of the fort. S̲h̲īr Muḥammad and the other chiefs of Quṭb al-mulk had after the return of Bāqir K̲h̲ān, rallied round them their scattered forces and had gathered 3,000 horses and 12,000 foot soldiers. They had strengthened the defences of the fort with guns and cannon and other implements of war. Bāqir K̲h̲ān proceeded with his troops and local levies raised from the *zamīndārs* of Khallikot, Kodala and Walah. It was on the 8th of Jumāda I (8th December) that he arrived near Mansurgarh fort. The Quṭb S̲h̲āhī troops offered battle in the plain outside the fort. Bāqir K̲h̲ān had already sent Muḥammad S̲h̲arīf, his uncle, to act as the vanguard of his forces against the Deccanis who had arranged themselves in four ranks. They were, however, defeated and many of their horses and foot soldiers were killed, a number of them were taken captives, while others sought safety by their flight towards Jungles and Hills. Bāqir K̲h̲ān's veterans, despite the discharge of gunshot and cannon-balls got up the fort with the help of ladders. Seeing this the Deccanis lost heart and their Commandant Nāik Wari, surrendered. The victor took pity on the vanquished inmates of the fort and left them undisturbed. The fort of Mansurgarh was entrusted to Mīr ʿAlī Akbar, a confidant follower and Ṣafi Qulī Beg, the *Manṣabdār*, was put incharge of Khairupra. After making satisfactory arrangements for the administration of that region he returned to his place. The news of the second victory reached the emperor on 23rd April, 1631[15].

noticed by any that during his seven year's Governorship of Awadh (1030—1037/1620—1627) Mirzā Bāqir, had to undertake at least two successful expeditions in western and eastern directions of modern U.P. against unnamed refractory and rebellious Hindu chiefs. But the poet has made a mistake in taking Qannauj to be a *sūba* instead of a *sarkār*. Abū'l Faḍl records it in Āʾīn-i Akbarī as the headquarter of a *sarkār* with many *Maḥals* in it. The fort may have represented as one of these *maḥals* and the area might have been within the *tiyūl* of the Governor of Awadh. The fort was demolished after a siege and determined assault. After accomplishing this achievement the Governor of Awadh appears to have turned against the Sārnet[14] Raja of Bansi of Suraj Bansi extraction who may have ruled over the north-estern *taḥṣīl* of Basti District in eastern U.P. The *taḥṣil* extended, according to the imperial Gazetteer, from the borders of Nepal to the south of Rapti river. Apparently the temple of Mahadeo which was sacked and burnt down, despite the strong protest and possible resistance of the idol-worshippers and their priest may have been situated somewhere near the river. The last two lines would suggest the erection of a mosque and the emergence of neo-Muslims.

The lack of dates and facts cannot be made up for, nor can the obscurities be removed unless some new and unknown source is tapped. But we stand on firmer ground in respect of the first recorded invasion of Quṭb Shāhī territories of Hydrabad Golkunda through Orissa by Mirzā Bāqīr, Jahāngīr's last Ṣūbadār of that province, which has been referred to in another *Qasida* by Darwish Ḥusain Wālah Harwī. Lāhorī the author of *Bādshah Nāma* gives a fiairly full account of the affair. He writes about Bāqir Khān Najm-i-Thānī that "he in the previous year (1629) had advanced to Khairapura, 2 *kos* from Chattra Dwara which is a defile between the borders of Orissa and those of the kingdom of Quṭb al-mulk. It is so narrow that if a small body of musketeers and archers took possession of the pass, it would become impossible to cross over and get through. The approach of the rainy season did not permithimtto do anything except to ravage regions in the vicinity and lay them waste. On the other side of Khairapura, at a distance of 4 *kos* is the fort of Mansurgarh built by, and named after Manṣūr, a slave of

(3) His heart-piercing arrows flying swift and directly towards the bow turned it into a blazing flame. (4) The iron point of the arrows, penetrating into the breast of the enemies renderd the balsam balm valueless. (5) Tell the Suba (?) of Qannauj to offer three prostrations (one of thanksgivings), after every genuflexion. (6) For without any claim or recompence [for service your graciousness has removed a very heavy burden from its (his ?) heart. (7) The fortress of Birull (Birun) which, on account of its loftiness and grandeur, had out-shadowed the milky way. (8) Was levelled down on the ground just as Qārūn's moving wealth and treasure had gone very deep down the earth. (9) The courage of the brave warriors of the army enabled them on the very first assault to tie the rope of hysterical convulsions round the neck of the fortress. (10) How can I offer my congratulations to you on your victory for you are so swift and quick in taking the fort of this one and the citadel of that one ? (11) For I know that not before long your sword like the sword of the sun would capture the whole world. (12) Subsequent to such a victory the rein of the army were pushed like flying sand towards the Subah of Awadh. (13) The abudance of the individual (troopers) was so great as to look like a *lujja* (abyss or middle of the sea). Goods and household furniture, pushed from that side submerged the sea shore. (14) The ferocious elephants were rushed out in all directions like the raging flood against the enemies of the kingdom. (15) The idol temple of Bansi which was dedicated to the worship of Mahadeo and to which now the reins of the narrative turns. (16) was consumed by fire like the cuscus grass although, ʿUzzā and Lāt opened the tongue of their mouth in protests and complaints. (17) The outcry of *takbīr* (Allāhu Akbar, *i.e.*, God is Great) of the warriors of God went up to the sky and became the rings in the ears of the angels. (18) Now the sword of his holy war has made the fire worshipping priest of India a devout offerer of prayer at night with his face turned towards the Kaʿba.

The above cryptic account, poetic rather than descriptive or factual, is, however, of some historical importance. Apart from the well deserved eulogium pronounced on the military skill and prowess of Mirzā Bāqir, it draws our attention to the fact not

حامیِ اسلام خان غازی باقر — بانیِ مطلق اساس امن و اماں را
درصفِ ہیجا کہ در نیام نیاسود — تیغِ جدال از دو سُوے کینہ وراں را
سرعتِ شستش بخرج ناوکِ دلدوز — شعلۂ جوّالہ کردہ بود کماں را
بیلکش اندر نفوذِ سینۂ اعدا — ساختہ کم قدر روغنِ بلساں را
کو پسِ ہر رکعتی سہ سجدہ بجا آر — صوبۂ قنوج کردگارِ جہاں را
کز دلِ اُو برگرفت بے حقِ خدمت — لطفِ تو ایں بار ہمچو کوہِ گراں را
قلعہ بیرُل کہ از بلندی و رفعت — سایہ نشیں داشت راہِ کاہ کشاں را
برد چنانش فرو بخاک کہ قارون — کرد دفین در درونش گنجِ رواں را
جرأتِ ابطالِ فوج برگلوی دژ — بست بیک حملہ رشتۂ خفقاں را
تہنیتِ فتح چوں دہم کہ گرفتے — قلعہ بہاں کس و حصارِ فلاں را
زانکہ نہ بس دیر دائمی کہ بگیرد — تیغِ تو چوں تیغِ آفتاب جہاں را
از پسِ فتح چنیں بصوبۂ اودھ — تافت عنانِ لشکری چو ریگِ رواں را
کثرتِ افراد لُجۂ شد ازاں سال — کز جُبنہ و بار غوطہ داد گراں را
راندہ بر اطراف ہمچو سیلِ خروشاں — بر سرِ اعداے ملک پیلِ دماں را
بتکدۂ بانسی کہ سوے مہادیو — نسبتے او تافتے عنانِ بیاں را
سوخت اگرچہ زخس زبانِ تظلم — عُزّیٰ و لات ش بساختند دہاں را
قلقلِ تکبیرِ غازیاں بفلک شد — خلقہ گوش عقول کرد فغاں را
کرد تہجد گذار و کعبہ رُو اکنوں — تیغ جہادش بملکِ ہند مُغاں را

(1) The defender of Islam, Bāqir Khān, the heroic warrior and the sole architect of the pedestal of safety and security. (2) In the field of battle his fighting sword did not rest in its scabbard nor did it spare the double faced malicious ones.

apparatus studded with gold and jewels worth 2 lakh, by way of *nadhr* and *pīshkash*.

He was appointed to the Government of Gujarat as its Governor, in place of Islam Khān, and received a robe of honour and an Arabian horse and an elephant covered with gold. It was at this time that, according to Kewal Ram, he was promoted to the rank of 4,000 horse *Do-aspa, Seh-aspa*.

He replaced I'tiqād Khān in the Government of Delhi in the 7th year of the reign of Shāhjahān and in the 8th year he was sent to the *faujdārī* of Jaunpur which, according to 'Abd al-Ḥamīd Lahurī, had been given to him as a *tiyūl* (assignment). Lastly, in the 9th year when Saif Khān, the husband of the sister of the lady of the Tāj, was transferred from Allahabad, the Government of that province was entrusted to his hands. He was ordered to proceed, in 1046 (1636-7), from Allahabad, along with Fidā'ī Khān from Gorakhpur, to Bihar to reinforce Abdullah[12] Khan Firūz Jang who defeated and killed Pratap Ujjainia, the chief of Jagdishpur (Shahabad). Shortly after his return to Allahabad, in the 10th year of the reign, *i.e.*, 1637, he died there.

As regards his exploits during his incumbency of Awadh contemporary chronicles are silent, but we get some valuable information from the friend protege and panegyrist, the poet Darwīsh Husain Wāla[13] Harvī. A few suggestive lines of his *Qaṣīda* or laudatory poem of 44 verses cannot but attract our attention.

his departure as the *faujdār* of Multan, he was given the rank of 800 and received an increase of 200 in the following year. According to Shāhnawāz Khān the rapid rise of his wealth and prosperity was due not only to his good fortune but also to the skill and experience, ability and industry which he brought to bear on his political situation. Having gathered a well-equipped contingent he brought under control the Baluchis, the Dardāis and the Nāhir tribes of the region between Multan and Qandahar and having realised huge presents from them became master of treasury, arms and accoutrements. Big deeds were performed. "Bāqirabad Multan" came to be called after him.

According to Kewal Ram the Mirzā was promoted to the rank of 2,000 and was given the Government of Awadh in the 15th year of Jahāngīr's reign in recognition, perhaps, of the[10] service rendered by him on the occasion of and against the rebellion of Prince Khurram. He was raised to the rank of 3000 in the 18th year of the reign and was sent back to Awadh. This is partially supported by the author of *Maʾāthir al-Umarāʾ* who says that during the rebellion of Prince Shāhjahān (1623-28), Mirzā Bāqir was the *Sūbadār* of Awadh and that he came with a well-equipped army to the *Presence* and received praises and admiration for his loyalty. The deed that he did as Governor of Awadh will be briefly considered hereafter.

It was at the end of Jahāngīr's reign that Mirzā Bāqir Najm-i Thānī was made Governor of Orissa where also he dinguished himself by his deeds. The author of *ʿAmal-i Ṣāliḥ* tells us that in 1037 (1627-28) Bāqir Khān was appointed Governor of Orissa, and according to Kewal Ram, he was allowed to remain there by the order of newe mperor, Shāhjahān[11]. It was in the third year of Shāhjahān's regin that he effected the conquest of the fort of Mansurgarh which was within the dependency of Hydrabad (Deccan). The contemporary writers say that he was removed from Orissa in the 5th year of the reign on the complaint made about his unbecoming treatment both of the subject and the solidery there. We are informed by ʿAbd al-Ḥamīd Lahurī that on the 12th of Rajab 1042 A.H. (1632-33), year 6th, he came with his sons from Orissa to the Presence and offered 1,000 gold *mohars* besides utensils and

Sayyid Muḥammad Najafī, poetically sur-named ʿItābī, who was kept confined in the Gwalior Fort for 10 years by Akbar for his jesting and unbecoming remarks about Shāh Fatahallāh, and was set free, at the intercession of prince Salīm, must have left India for his native place, Jurbādhaqān[6], *via* Kish and Farāh some time before 1021 or 1023 which are the dates of the composition and transcription respectively of Mauiza-i Jahāngīrī in which the above poem occurs. The exact date of his departure is not known. But by that time young Mirzā Bāqir appears to have become fairly well established in his new place, though he was not yet completely reconciled to the land of his adoption which he describes as the *Zamīn-i Siyāh-i Hind.* He refers to the patronage of the Indian King and says that he had no grief or affliction except the pangs of separation, and virtually invites his father to this country (Lines 10,14 and 15).

The second version, recorded by Shāhnawāz Khan, that the young and meritorious Mirzā came from Persia in the time of Jahāngīr, and on the day of audience, received the rank of 200 and 5 horse and, soon after, on the suggestion of Khān Jahān Lodī, he was promoted to the rank of 900 and the 30 horse is at variance with the definite statement of the Emperor[7] himself. He says, "Mirzā Bāqir Najm-i Thānī held the rank of 300 in the time of my father. In course of time I exalted him with the *Manṣab* of 2,000, gave him the Government of Multan with the *Faujdārī* of ʿĀlam Khān river (the region on the southern bank of Kabul river), and having married him with the daughter of (Khadīja Begam) the sister of Nur Jahān Begam called him my 'Farzand' (child) and ordered that he should be so addressed in the farmans. In his military profession he is very bold, intrepid and brave." It is needless to consider the apocryphal[8] story of the demonstration of his unequelled skill in archery given by the Mirzā which occurs in the spurious translation of the Tuzuk by Price, for the authentic text of the Memoirs is silent about it. We do not know when, why and where from the father of the Mirzā and the other members of his family came and joined him.

Kewal Ram[9] says that Bāqir Khān Najm-i Thānī enjoyed the rank of 300 and the title of Khān in the reign of Akbar, and that in the 13th year of Jahāngir (1618), at the time of

simple but meaningful, lucid and sweet, that it is well worth being quoted in full here.

ای عتابی! چو نسیم ار گذری سوی فراه — بعدِ آسایشِ بارِ سفر و محنتِ راه
از منِ سوخته جان عرضِ نیازی برسان — پیرِ قبلهٔ من نجمِ سیم آصف جاه
بکش آهی و ز احوالِ دلِ بنده بگو — کای جهان را سببِ عشرت و شادی و رفاه
هیچ دانی که ز دستِ غمِ هجران باقر — در زمینِ سیهٔ هند شده زرد چو کاه
هست از دوریِ وصلِ تو چو ماهی بر خاک — هست مشتاقِ حریمِ تو چو باران و گیاه
دور از خاکِ درت ای دو جهان خاکِ درت — خود چه گویم که چسان است ورا حال تباه
ای دریغا که ز اسبابِ جوانی و نشاط! — دارد از دورِ فلک عمرِ جوان بختِ سیاه
باشد او را همه دم نامِ خوشت وردِ زبان — همچو اوصافِ سخا و کرمت در افواه
تو بزابل چو تهمتن پسرت خسته جگر — بزمینِ سیه افتاده تر از بیژن و چاه
ریخته بسکه سر اشک از دو جهان بینِ خودش — کرده چو مردمِ چشمش همه در رشکِ شناه
شب و روزش نبود غیرِ وصالِ تو مراد — همچو اربابِ هوس جز طلبِ حشمت و جاه
گرچه دور است ز طوفِ حرمِ وصل، ولی — بادشاهیش سوی حضرتِ خود داده پناه
که بیک لطف برآرد غمِ صد ساله ز دل — محنتِ دوریِ هجران برد از نیم نگاه
نیست غیر از غمِ هجرانِ تو او را المی — نیست جز دردِ فراقِ تو ورا هیچ اکراه
دارد امید که آن نیز شود دور ولی — تو به هند آئی نه آنگه رسد او بفراه
یارب این خواهشِ او کن باجابت مقرون — تا شود دستِ غم از دامنِ جانش کوتاه
چون عتابی بسوی خاکِ درت می آمد — طبعِ من نیز بوی یک دو قدم شد همراه
شرحِ حال بزبانِ قلم آورد ولی — رقمش کرد بخونابِ دل و دودهٔ آه
مصرعی چند که از روی بداهت می زد — هست بر حالِ تباهی دلِ خسته گواه

For the lineage and antecedents of the subject of this paper it would suffice to refer to Amīr Najm al-Dīn Masʿūd of Rasht, the first *Najm* or Star and the *Wakīl-al-Salṭanat* of Shāh Ismāʿīl, the founder of the Ṣafavid Empire of Persia, and to Mirzā Yār Aḥmad Iṣfahāni[1] who succeeded Amīr Masʿūd in his office and title, on his death, in 915 A.H. or 1510 A.D. The brilliant vicegerant and the Generalissimo of the Ṣafavids entitled Najm Thānī or the Second Star had a meteoric rise and fall. He enjoyed a very short period of pomp, power and glory, for being betrayed by his men and possibly also by the Mughal followers of Bābar[2], he suffered a disastrous defeat at the hands of the Uzbeks at the battle of Qarshi on Ramaḍān 17,918 A.H. (November 26,1512 A.D.) and was killed at the orders of ʿUbaid Khān.

There is a long interval of 125 years from 1512 to the 10th year of Shāhjahān's reign, *i.e.*, 1047/1637, when Mirzā Bāqir Najm-i Thāni breathed his last at Allahabad. The opening period of these 125 years, covered by the lives and works of the 3rd and 4th 'star,' that is, the son and granson of Amīr Aḥmad, bearing the family partronymic[3], Najm-i Thānī, is shrouded in obscurity. We know very little about Mirzā Bāqir's father and the circumstances which led to the migration of the family from Persia to India. The author of *Maʾāthir al-Umarāʾ* would have us believe that the father of Bāqir Khān was for a time *Dīwān* of[4] Khorāsān. There was a decline in the fortunes of the family which caused the young Bāqir to come to India in great distress, sometimes towards the end of Akbar's reign, who enrolled him as a small *Manṣabdār* of 300. We are also told that his father, being a very old man, died in Orissa during the period of his Governorship of that province (1628-1652 A.D.). More important and authentic is what Mirzā Bāqir Najm-i Thānī himself says in the first two and the 9th and 10th of the 19 verses of a poem, containing a message which he sent from India through the poet, ʿItābī[5], to his father, whom he calls *Najm-i Siyum Āṣaf Jāh*. One of the two or three places mentioned in the poem is *Farāh* which is the name of a mountain and river in Siestan, midway between Herāt and Jalālabād. The whole of this poetical piece is so nice and suggestive, and the style is so

The Mughal *umarā*ʾ who stood at the apex of the social structure and played a preponderant role in the history of the Great Mughals by establishing, expanding and consolidating the Empire and making it a culture-state have not received the attention that is due to them. True, more recently, some scholars have shown increasing interest in the rise and evolution of the nobility as an institution. In studying the role of the Mughal nobility they have had to deal with its character, composition, organization and ranks and gradation and the factors favouring it, and have also considered the fluctuating fortunes of some individual members and the titles and honours, cash rewards, assignment in lands and special privileges granted to, and enjoyed by, them. Some monographs have also been brought out on important personalities like Raja Man Singh, Raja Jai Singh, Bairam Khān, ʿAbdal-Raḥīm Khān-i Khānān. But so far as the knowledge of the present writer is concerned such towering personalities as Abūʾl Faḍl, Todarmal and others are still awaiting the attention of scholars. Unfortunately, in certain quarters, there seems to be some bias against the men of the upper classes. Criticism is generally on the lookout for evidences about their wealth, extravagances, and luxury, their servility, rapacity, selfishness and disloyalty, but it does not take fully into account the services rendered by them not only in the functioning of the administrative and military systems but also in the fashioning of the tastes, style and standard of life and making enduring achievements in arts and literature. The present paper represents a modest attempt to set forth such aspects of the life and work of Mirzā Muḥammed Bāqir Najm-i Thānī, the scion of an illustrious Persian family and a noted man both of the sword and the pen and a courtier of Jahāngīr and Shāhjahān, as can be gleaned from contemporary and near contemporary sources.

MIRZĀ MUḤAMMAD BĀQIR NAJM-I-THĀNĪ AUTHOR OF *MAU'IZA-I JAHĀNGĪRĪ*

Syed Hasan 'Askari
Joint Director
K.P. Jayaswal Institute
Patna

5. Niẓām al-Dīn, *op. cit.*, III, *p.* 162.
6. M. S. Commissariat, *History of Gujarat*, Madras, 1938, *p.* 216.
7. Ḥājjī al-Dabīr, *op. cit.*, I, *pp.* 28-29 ; Niẓām al-Dīn, *op. cit.*, III, *p.* 148.
8. Sikandar, *op.cit.*, *p.* 180 ; Hajjī al-Dabīr, *op. cit.*, I, *p.* 100.
9. Ḥājjī al-Dabīr, *op. cit.*, I, *p.* 112 ; Sikandar, *op. cit.*, *pp.* 199-200.]
10. *Ibid.*, I, *pp.* 141, 259.
11. Sikandar, *op. cit.*, *pp.* 269-70.
12. *Ibid.*, *p.* 276 ; Ḥājjī al-Dabīr, *op. cit.*, I, *p.* 194.
13. *Ibid.*, *p.* 291 ; *Ibid.*, I, *p.* 228.
14. E. C. Bayley, *Local Muhammadan Dynasties—Gujarat*, London, 1886, *p.* 386.
15. Sikandar, *op. cit.*, *pp.* 1-2.
16. 'Abd al-Ḥaqq Ḥaqqī, *Tā'rīkh-i Ḥaqqī* in Elliot and Dowson : *History of India as told by its own Historians*, VI, Allahabad, 1964, *p.* 133.
17. Ḥājjī al-Dabīr, *op. cit.*, II, *pp.* 756-57, 790, 800.
18. Niẓām al-Dīn, *op. cit.*, III, *p.* 512.
19. Sujan Rai Bhandari, *Kkulaṣat al-Tawārīkh*, ed. Zafar Ḥasan, Delhi, 1918, *p.* 8.
20. Ḥājjī al-Dabīr, *op. cit.*, I, *p.* 227.
21. Sikandar, *op. cit.*, *pp.* 1-2.
22. 'Alī Muḥammad Khan, *Mirā't-i Aḥmadī*, I, ed. Syed Nawwab Ali, Baroda, 1930, *p.* 41 ; Muḥabbat Khan, *Akhbār-i Muḥabbat* in Elliot and Dowson, *op. cit.*, VIII, *p.* 377 ; Ghulām Bāsiṭ, *Tā'rīkh-i Mamālik-i Hind* in Elliot and Dowson, *op. cit.*, VIII, *p.* 201.

the work of Ḥusām Khan by Sikandar is difficult to understand. Could it be that Sikandar deliberately chose this method of slighting a historian who had occupied a more eminent station in life than he himself did ? Was it that Sikandar wanted to run down a chronicler whose work was considered a *magnum opus* on the subject ?

V

Be what may the reasons of Sikandar's grudge against Ḥusām Khan, the fact remains that his *Tāʾrīkh-i Bahādur Shāhī* was quite popular with other chroniclers. Ḥājjī al-Dabīr has copiously quoted from Ḥusām Khan's work which provided one of the main sources of his information. Niẓām al-Dīn Aḥmad, ʿAbd al-Ḥaqq, Firishta and Sujan Rai Bhandari have quoted it as a source of reference in their works. ʿAlī Muḥammad Khan, Nawwab Muḥabbat Khan and Ghulām Bāsiṭ also mention it in their works[22] but in all these cases it appears that they quote it at second hand.

In conclusion it can be said that Ḥusām Khan belonged to a distinguished family of Gujarat which produced great administrators and military officers who played no mean role in the politics of their period. In keeping with the traditions of the family Ḥusām Khan occupied high offices under Muẓaffar II and Bahādur Shāh. It was in the latter's reign that he compiled his *Tāʾrīkh-i Bahādur Shāhī* which purported to be a general history of India including the annals of the Sultanate of Gujarat and was quite popular with the later historians with the solitary exception of Sikandar.

NOTES

1. Sikandar, *Mirāʾt-i Sikandarī*, ed. S. C. Misra and M. L. Rahman, Baroda, 1961, *pp*. 125-26.

2. Ḥājjī al-Dabīr, *Ẓafar al-Walih bin Muẓaffar wa Ālih*, ed. E. Denison Ross, I, London, 1910, *p*. 100.

3. Sir E. Denison Ross was first to establish the identity of Ḥusām Khan with the author of the *Tāʾrīkh-i Bahādur Shāhī*, see *Ḥājjī al-Dabīr, op. cit*. II, XXXII.

4. Niẓām al-Dīn Aḥmad, *Ṭabaqāt-i Akbarī*, III, ed. Hidayat Husayn, Calcutta, 1925, *pp*. 148-49 ; 158.

have been accessible to him for the compilation of his official history which is variously known as the *Tā'rīkh-i Bahādur Shāhī*, *Ṭabaqāt-i Bahādur Shāhī* and *Ṭabaqāt-i Ḥusām Khānī*. It is, however, an irony of fate that this important and authentic history of the Middle Ages seems to have succumbed to the ravages of time and we know it to-day only through quotations in the works of the later historians.

Sikandar tells us that the *Tā'rīkh-i Bahādur Shāhī* dealt with the events from the very beginning to the reign of Bahādur Shāh.[15] This finds confirmation from ʿAbd al-Ḥaqq Ḥaqqī of Delhi who states that as the *Tā'rīkh-i Fīrūz Shāhī* of Ḍia al-Dīn Barnī concluded with the beginning of Fīrūz Shāh's reign (752-790/1351-1388) he sought to obtain information respecting the kings who succeeded him and lighted upon the *Tā'rīkh-i Bahādur Shāhī* from which he extracted his account down to the reign of Bahlūl Lodī (855-894/1451-1489).[16] This may not be taken to mean that the *Tā'rīkh-i Bahādur Shāhī* did not deal with the period preceding Fīrūz Shāh's accession as we find Ḥājjī al-Dabīr quoting Ḥusām Khan's work for the years 689/1289, 697/1297 and 699/1299.[17] Niẓām al-Dīn refers to it for the reign of Sultan Muḥammad Shāh of Delhi (837-847/1434-1444) and for the origin of the local dynasty of Sindh.[18] This is corroborated by Sujan Rai who tells us that the *Tā'rīkh-i Bahādur Shāhī* dealt with not only Gujarat and its Sultans but also contained an account of Thatt (Sindh).[19] In view of the facts stated above it would not be wrong to conjecture that Ḥusām Khan's lost chronicle was a general history of India including the annals of the local dynasties with particular emphasis on events in Gujarat and coming down to the reign of Bahādur Shāh upto the year 940/1533 when Ḥusām Khan's pen, to quote Ḥājjī al-Dabīr's picturesque phrase, 'dried up'.[20]

It is somewhat curious to note that while Sikandar seems to have heavily drawn upon the *Tā'rīkh-i Bahādur Shāhī* he condemns it for confused narrative when he says that it was couched in such a style that not a single sentence could be understood except by guess-work and inferences.[21] This charge of ambiguity is not borne out by the excerpts from the history of Ḥusām Khan reproduced by Sikandar himself. This disparagement of

palaces and gardens in that city which came to be called Muhammadabad.[5] Towards the end of his career on 14 Rajab 897/12 May 1492, Muḥāfiẓ Khan built a pretty little mosque that goes by his name and still stands near the Delhi gate at Ahmadabad as a memento of that great and powerful noble of the reign of Maḥmūd Begarah.[6]

Nothing is known about the children of Muḥāfiẓ Khan excepting the fact that his son Khiḍr Khan marched against the neighbouring Rajput princes and obliged them to pay *salāmī* or tribute to Maḥmūd Begarah.[7] It is, however, not known whether this Khiḍr Khan was the father of Ḥusām Khan, the author of the *Tā'rīkh-i Bahādur Shāhī*.

III

In keeping with the family traditions, Ḥusām Khan was closely connected with the court of the Sultans of Gujarat. In 919/1513-14 he accompained Muẓaffar II, the son and successor of Maḥmūd Begarah, in his expedition against Malwa[8] and in 926/1521 we find him in the service of Qiwām al-Mulk, the Governor of Ahmadabad.[9] He was present on the occasion of the coronation of Bahādur Shāh in 932/1526 and was ordered by that ruler to look after the elephants.[10] Three years later we find him as *Dārūgha* of the port of Cambay when he was summoned to join Bahādur Shāh in his Deccan campaign[11] and in 937/1532 he accompained Bahādur against Mandu.[12] The last date mentioned in his public service is 939/1533 when he marched with Tātār Khan Lodhī against Chittor.[13] In the *debacle* that the army of Gujarat suffered at the hands of Emperor Humāyūn at Mandsor in 941/1534-35 Miyān Manjhu, the Royal Librarian, is reported to have saved the life of Ḥusām Khan by harbouring him in his tent on account of his previous friendship with him.[14]

IV

It would have been observed from the facts stated above that Ḥusām Khan was a general and courtier under Muẓaffar II and Bahādur Shāh and as such whatever he wrote about Gujarat bore a stamp of authority in as much as state archives must

III. Muẓaffar Shāh II (917-932/1511-1526)

Tāʾrīkh-i Muẓaffar Shāhī of Qāniʿī.

IV. Bahādur Shāh (932-943/1526-1537)

(*a*) *Ganj-i Maʿānī* of Mutīʿī

(*b*) *Tāʾrīkh-i Bahādur Shāhī* of Ḥusām Khan Gujarātī.

II

Of Ḥusām Khān, the author of the *Tāʾrīkh-i Bahādur Shāhī*, we know nothing beyond what Sikandar and Hājjī al-Dabīr tell us. The former informs us that the compiler of the *Tāʾrīkh-i Bahādur Shāhī* was a grandson of Jamāl al-Dīn Muḥāfiẓ Khan—a noble under Maḥmūd Begarah—but does not reveal the identity of the author.[1] Hājjī al-Dabīr, however, gives the name of the author as Ḥusām Khan.[2] Often does he refer to the compiler of this history by the single *sobriquet* of *al-Mūʾarrikh* or the Historian and invariably cites his work under the titles of the *Tāʾrīkh-i Bahādur Shāhī*, *Ṭabaqāt-i Bahādur Shāhī* and *Ṭabaqāt-i Ḥusām Khānī*. The last title was obviously given after the name of the author.[3]

Ḥusām Khan, thus, belonged to a distinguished family of Gujarat and was a grandson of Jamāl al-Dīn who flourished in the reign of Maḥmūd Begarah under whom he held the post of *Kotwāl-i Urdu* or Provost Marshal. In 876/1471-72 the Sultan conferred on him the title of Muḥāfiẓ Khan and appointed him *Shāhnah* or Prefect and *Kotwal* of Ahmedabad. In a short period he curtailed robbery and put down brigandage with the result that the people of the city and its neighbourhood 'slept at ease with open doors and travellers frequented the highways with their goods in perfect security'. His services in this capacity were so greatly appreciated that the Sultan made him *Mustaufī-i Mamālik* or Auditor General in addition to his charge at Ahmadabad. He discharged the duties of his new office so well that he was promoted to the coveted post of *Wazīr* after the death of ʿImād al-Mulk Malik Shaban.[4] After the conquest of Champaner in 889/1484 Muḥāfiẓ Khan was entrusted with the task of constructing the city-walls, *Jahānpanāh* or citadel,

The Muẓaffarids of Gujarat can claim a large number of contemporary chronicles to account for their short rule of about a century and three quarters. Most of the members of the Muẓaffarid dynasty were Maecenas who loved the company of scholars. Their fame as patrons of *gens de lettres* attracted a large number of foreign scholars to Gujarat from different parts of the Islamic world. Tradionists, exegetes, grammarians and poets from Egypt, Yaman, Hijaz and Persia flocked to their court at Ahmadabad which became a great centre of learning like Baghdad and Shiraz. In these bands of foreign scholars were a number of historians who poured into the province from Persia and stimulated a keen desire for historiographical activities among the local people with the result that Gujarat itself produced a number of historians who have made their mark in the field of medieval Indian historiography. It is, therefore, not surprising if we find almost every Sultan who ruled over Gujarat for a definite period had a chronicler to record the annals of his reign as will be borne out from the following analysis.

I. Aḥmad S̲h̲āh (814-846/1412-1442)
Tā'rīk̲h̲-i Aḥmad S̲h̲āhī of Hulwī S̲h̲īrāzī.

II. Maḥmūd Begarah (863-917/1458-1511)

(*a*) *Ma'āt̲h̲ir-i Maḥmūd S̲h̲āhī* of ʿAbd al-Ḥusain Tūnī

(*b*) *Ma'āt̲h̲ir-i Maḥmūd S̲h̲āhī* of S̲h̲ams al-Dīn Muḥammad Zīrak S̲h̲īrāzī

(*c*) *Ṭabaqāt-i Maḥmūd S̲h̲āhī* of ʿAbd al-Karīm Nīmdihī

(*d*) *Tā'rīk̲h̲-i Ṣadr-i Jahān* of Faiḍallah Bimbānī alias Ṣadr-i Jahān Gujarātī

(*e*) *Tā'rīk̲h̲-i Gujarat* of S̲h̲araf al-Dīn Buk̲h̲ārī.

ḤUSĀM KHĀN GUJARĀTĪ

A. I. Tirmizi
Assistant Director of Archives
New Delhi

A SHORT BIBLIOGRAPHY OF BIRUNICA

1. Yaqut, *Muʿjcm*—ed. Margoliouth. *Vol.* 6, *pp* 308-313.

2. *Encyclopaedia of Islam* (Old Edition), *Vol.* I, *p.* 726 (col. 2) and new Edition (*p.* 1236)

3. Turkish version of *Encyclopaedia of Islam*.

4. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, *Supp.* 1—*pp.* 870-875 (Detailed account with bibliography).

5. *Al-Biruni Commemoration Volume*. Iran Society, Calcutta, 1952.

6. *Melanges*, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire—*Vol.* 2 ; D.J. Boilot's, *L'Oeuvre d'al-Biruni : Essai bibliographique*"—*pp.* 161-256 (Excellent analytical bibliography).

7. *Memorial Volume on al-Biruni*, ed. Prof. S. P. Tolstov. Moscow, 1950.

8. M. Nizamuddin, 'Al-Biruni and his Scientific Achievements'. A paper for Inetrnational Congress of Orientalists, Moscow, 1960.

9. *Qanūn al-Masʿūdī*, 3 volumes, ed. Max Krause. Dairatul-Maarif, Hyderabad, 1954, 1955 and 1956. Introduction by the late S. Hasan Barni and others.

10. *Indica*, Revised critical edition, ed. Dr. M. Nizamuddin.

11. *Rasā'il al-Mutafarriqa fi'l-Hai'at-lil-Mutaqaddimin wa Muʿaṣiray al-Biruni*, Hyderabad, 1948.

12. *Rasa'il al-Biruni* (Unpublished tracts from the unique compendium of astronomical and mathematical treatises in the Oriental Public Library, Bankipore). Hyderabad, 1948.

13. Sarton, *Introduction to the History of Science*.

> *their implications, then testing these implications for consistency and reasonableness . . . The conception of science underlying his works is sound and again astonishingly modern. He assumes the reign of law and uniformity and that all judgement of magnitude, position and movement are subject to the authority of mathematical analysis.*

Thus al-Bīrūnī in his contributions to knowledge is much ahead of his own times and has filled a gap and is a harbinger of mutual understanding and rich cultural exchanges between the Orient and the Occident through the living medium of the Arabic language and by his profound human values which were inherent in him. Thus he may be rightly considered as a pioneer Muslim scientist.

the Earth on its axis, but for want of adequate data could not come to a decision. He determined accurately the latitude of many places and some longitudes also and made a number of geodetic measurements. His investigations of the specific gravity of 18 precious stones and metals are remarkable, giving values comparable in accuracy with those obtained by means of much better balances in later years. He noticed the vast difference that exists between the velocities of light and sound and gave a correct explanation of the rise of water in springs and of artisan wells. He was a keen observer of Natural Phenomena of all kinds, cosmic or terrestrial. He has described various monstrosities including what we call 'Siamese Twins'. His description of the Zodiacal Light is about the earliest on record and thoroughly accurate. He noticed that flowers have 3, 4, 5, 6 or 18 petals, never 7 or 9. His speculation on the formation of Indus Valley is a proof of his sound observation of geological phenomena.

ix. Al-Bīrūnī as a Modern Thinker and Scientist

Prof. Upham Pope has got the firm conviction that al-Bīrūnī was a real scientist in the modern sense of the term, when he says :

> *Al-Bīrūnī exemplified all the essential qualities of a great scientist in the broadest sense of the term ; notably a burning curiosity which was disciplined and sustained, a love of truth that was sovereign in all his thinking. Consequently his reports are pointed and definite and his description exact and objective. He had in him another genuine quality of a modern scientist, that is a healthy scepticism ready always to test all assertions, a resolute effort at objectivity, a refusal to be beguiled by plausibility of romantic charm unless supported by proof. He had a strong faith in reason and always insisted on the necessity of observation and experiment and rejected incoherent, capricious and uncritical accounts . . . al-Bīrūnī, in accord with modern philosophical and mathematical procedure, tests the truth of assertions by first developing*

by the Sun. The Chinese and the Indians had found it in ancient times as amounting to 24 degrees ; but in Ptolemy's times it was calculated as 23 degrees 51 minutes and 20 seconds. Astronomers of the 4th century in the ʿAbbasid period made repeated observations and recorded this change as between 23 degrees, 34 minutes and 23 degrees and 33 minutes. Then Banū Mūsā calculated it as 23 degrees, 34 minutes and 50 seconds ; Al-Battānī and Ibn al-Ṣūfī put it at 23 degrees and 35 minutes. According to al-Bīrūnī, al-Khujandī (Abū Maḥmūd Ḥāmid) the inventor of the Sextant, also tried his utmost to record this change correctly by several methods, but was not quite successful in his devices. His reading came to 23 degrees, 57 minutes and 35 seconds and 59 chronometers. Al Bīrūnī's own observations in Khwarazm in 384 A.H. and in Ghazna in 410 A.H. and later, resulted in determining the obliquity of the ecliptic as 23 degrees and 35 minutes. It appears that the gradual decrease of this obliquity during the course of time did not occur to him during his investigations. Therefore, he was just short of discovering the actual point which Naṣīr al-Din Ṭūsī at a later date explained explicitly as has been confirmed in Europe by modern astronomers.

It is rather difficult for a layman to go into the depths of the scientific achievements of al-Bīrūnī in the technical sense of the term, but as a prelude to further investigations on the study of the Albirunic problems a brief summary is given here for the benefit of enlightened readers which has been succinctly expressed by Sarton in his *Introduction to the History of Science* wherein he has devoted a chapter on the 'Age of al-Bīrūnī' :

> *Al-Bīrūnī gave a clear (and the best medieval) account of the Hindu numbers on the principle of position, summed the geometric progression involved in the chessgame which leads to 16^{16}, discussed the trisection of the angle and other problems which cannot be solved with ruler and compass alone, that came to be designated Albirunic problems ; simplified stereographic projection similar to that published by G.B. Niccolosi di Paterno in 1660. He discussed the question of the rotation of*

vii. *Prevision of the Phenomenon of Nutations and Changes in the Latitudes.*

In this very brilliant survey of geophysical condition of the world, the *Tahdīd* mentioned above, he suggests that the latitudes unlike longitudes need not be fixed lines as there might be slight modifications owing to disturbances in the Earth's position towards the Heavens. He thus almost foresees what the modern astronomers hold that the earth's inclined axis is subject to a slight movement upsetting the equilibrium. Al-Bīrūnī insists on keeping constant observations and preserving their records to detect such variations.

This phenomenon known as Nutation was first discovered by Bradley in 1747, full seven and half centuries after al-Bīrūnī. Remarks Sir R. Ball in his *Story of the Heavens* :

> *Whether we look at the theoretical interest of the subject or at the refinement of the observation involved, this achievement of the 'Virnaca comparabillis' as Bradley has been called by Bessel, is one of the astronomical genius.*
>
> *It has been discovered within the last few years that latitudes are subject to a small periodic change of a few tenths of a second of an arch...This remarkable discovery is of value as introducing a new refinement in many astronomical researches.*

viii. *The Obliquity of the Ecliptic*

Like Nutation the problem of the obliquity of the ecliptic had puzzled the Greek and other astronomers for a very long time in the past ages. It is the Muslim astronomers, and above all, al-Bīrūnī, who had found a scientific explanation of this phenomenon which he has recorded after detailed observations in his various treat ses from time to time.

It is now a known fact that the Earth's imaginary axis on the Earth is supposed to revolve and rotate, inclines at an angle of about 66½ degrees. From the geocentric point of view it was termed as the 'Obliquity of the Ecliptic', *i.e.*, the path traversed

divorced them from their static and purely spatial character, and linked them to time. For indeed a function cannot exist in Space alone and apart from Time. In consequence, a Universe expressed in mathematical terms that encompass Time must be dynamic Universe.

It appears that al-Bīrūnī had ideas very strikingly similar to those of Einstein and other modern scientists regarding the Universe as a whole. Like them, he considered it to be situated on the outer-most surface of a limited sphere. Like Einstein he also rejected the idea of the universal gravitation as an actual force on the ground of its being altogether opposed to experience.

vi. Al-Bīrūnī's Determination of the Dimensions of the Earth

In determining the dimensions of the Earth, the efforts of al-Bīrūnī also deserve our admiration. Al-Bīrūnī has made full use of the sine theory in *al-Qānūn al-Masʿūdī* and other works. It is claimed that the determination of the sine of one degree theoretically is primarily the work of al-Bīrūnī. Later, Ulugh Beg and G͟hīyat͟h al-Dīn Jams͟hīd Kās͟hī claimed themselves to be the discoverers. But it has rightly been contended that they got it from al-Bīrūnī's *al-Qānūn* which was so often in their use. None of his predecessors, from Ptolemy to Battānī, proved the sine formula. Jābir bin Aflah, who lived in 1088 A.D. at Seville in Spain forty years after al-Bīrūnī's death, knew the formula. But it is quite probable that he might have possessed the works of al-Bīrūnī, as it seems that he has tried to imitate the style of *Qanūn al-Masʿūdī* by writing an Astronomy in nine books, the first being on trigonometry just like the eleven books of the *Qānūn*, the third being on trigonometry. Therefore, his contribution to trigonometry is not quite insignificant. It is al-Bīrūnī and not Naṣīr al-Dīn as mentioned by Brammuhl, who for the first time approached trigonometry as an independent subject. Al-Bīrūnī, following his predecessors, al-Battānī (887-921) and Abū'l-Wafa (940-998) developed the subject of Trigonometry in a systematic way and defined all the trigonometrical functions, gave their mutual relations keeping them independent of astronomical calculations.

sees in his times or learns from reliable histories. What is land now was a sea formerly and *vice-versa*. And like all modern geologists he insists that very long periods of time were needed for effecting great changes that the Earth has undergone.

Then he proceeds to the evolution of the Earth's globe by natural forces. Here he supports Aristotle's theory suggesting some modifications of his own that the Earth should have been in a fluid condition.

In his times it was still most hotly debated amongst the scientists whether the Earth was inhabited only in its northern quarters. Al-Bīrūnī considered that there was no reason to suppose that there were no land masses in the other quarters. People, of course, could not know anything about them as they were separated by seas on all sides. But natural conditions, contends al-Bīrūnī, did not preclude the probability of these parts being inhabited by men and other living creatures more or less similar to our corresponding climes. *He even distinctly predicts the existence of America and Japan in the West and East.*

v. *Al-Bīrūnī's Conception of the Universe as Dynamic and not Static*

It was al-Khwarazmī (780-850 A.D.), the first mathematician to make Algebra an exact science, who initiated the change from the Greek conception of a static universe to a new dynamic one, which was in keeping with the Islamic conception of the Universe, which embraced not only Man and Nature but even God, the Heavens and the Eternity. The Muslims regarded the Universe not as finite and not as being but as becoming. In mathematics, it was al-Bīrūnī who finally expressed that conviction by elevating numbers to the status of elements of function, as function implies movement and dynamism.

For the Greeks, numbers expressed simply a magnitude, something clearly defined and circumscribed. Otherwise they could not serve as the basis for unchangeable proportions. Al-Bīrūnī, by treating numbers as elements of functions,

To obtain information concerning places of the earth has now become incomparably easier and safer (than it was before). Now we find crowded places, which in the (Ptolemaic) Geography are indicated as lying to the east of other places, actually situated to the west of the others named, and vice versa. The reasons (of such errors) are either confusion of the data as to the distance on which the longitude and latitude were estimated, or that the populations have changed their former places.

As to those who did not realize the importance of knowledge of geography, he reminded them of the *Qur'ān's* insistence on such information as a source of study and instruction. How could military operations, the pilgrimage and migrations take place without the data supplied by geography? The *Qur'ān* is full of episodes of travels and adventures, for instance, the perigrinations of Dhū'l-Qarnain, Moses and the Prophet of Islam. And the knowledge of the stellar positions is of immense help in regulating the travels on the land and the sea.

And God has ordered the Muslims to turn their faces towards the Ka'ba in their prayers, and it is impossible to determine the correct direction of Mecca from the various places, without resorting to astronomy.

To those who looked at astronomical or rather astrological studies as smacking of heresy and detested and persecuted its votaries as *mulhids* (heretics), he has warned them and reminded them of the injunctions of the Divine Creator about contemplation on the marvels of the earth and heavens and investigation into the phenomenon of nature, as the highest evidence of the Divine Omnipotence, Omniscience, Omnipresence and Omnificence.

iv. Al-Bīrūnī's Description of the Universe as a Geophysicist

Al-Bīrūnī's conception of the Universe is also based on sound reason and observation. He takes his stand on purely scientific ground, citing changes after changes that the earth has undergone in the course of long ages, leaving behind vestiges of the embedded fauna and flora in the layers of the mountains and deserts, as well as the recent changes that every one of us

of an abyss of danger for my soul and for my body. I hasten to make this problem my own in order that I may have completed it before coming of the fearful hour (of death).

And I say: Most of the data of the Geography (of Potlemy) concerning the longitude and latitude of points on the earth have really been adopted only on the ground of rumours which had come from far-off districts. In the practical use of such data Potlemy himself must have hit on the right way; but others have only imitated him and it is possible that the latter, moreover, have diverged from the right way. Anyhow, the ground on which these data rest is mere report; indeed those lands were very difficult of access in the past owing to the national division (al-Tabayun al-Millī), for national division is the greatest obstacle to travel in countries. We see, for example, some peoples who think . . . as do the Jews . . . to come nearer to God through treacherous attacks on folk of other nationalities. Or they take foreigners as slaves, as do the Romans, and that is the lesser evil. Or travellers, because they are foreigners, are turned back, held in every kind of suspicion and they are thus brought to a very unpleasant and dangerous plight.

But now (their circumstances are quite different). Islam has already penetrated from the eastern countries of the earth to the western; it spreads westward to Spain (Andalus), eastward to the borderland of China and to the middle of India, southward to Abyssiniya and the countries of Zanj (i.e., *South Africa, the Malay Archipelago and Java), northward to the countries of the Turks and Slavs. Thus the different peoples (al-umam al-mukhtalifa) are brought together in mutual understanding (ulfat), which only God's own Act can bring to pass. And of those (who could be obstructive to cultural relations) only common vagabonds and highway robbers are left. The remaining obstinate unbelievers have become timid and tame; they now respect the followers of Islam awd seek peace with them.*

iii. Al-Bīrūnī's Faith in Islamic Ideals

His faith in Islamic tenets, particularly in the Qur'ānic conceptions of the Creation and the physical and astronomical geography of the Universe, and his broad conceptions about the importance of the spread of Islam and the unity of different nations in the collaboration and advancement of knowledge is revealed in his excellent monograph on the *Extreme Limits of the Habitations for the Correction of the Distances of Places.* This whole work is infused with a true religious spirit and serves as a virtual commentary on the astronomy of the *Qur'ān,* wherein the study of nature has been enjoined as the best way of knowing and worshipping God. To al-Bīrūnī, Islam and Science were synonymous. He knows of no conflict between free inquiry and his religion. He virtually cross-examined the dictum of the *Qur'ān* on various physical phenomena in the spirit of a scientific investigator, and has quoted the verses of the *Qur'ān* in all of his works in support of his views, not only as a traditional believer in faith, but as a researcher of the first rate basing his arguments on reason, facts and observations. No one has paid a more glowing tribute to Islam than al-Bīrūnī when he singles out Islam's significant role in unifying people and facilitating study and research relating to geography in the vast Islamic dominions which had spread to the four quarters of the known globe, as he says in this remarkable treatise :

> *My object therefore is to establish the geographic longitude of a certain city on the earth-globe, that is to say, Ghazna. Hitherto I have been able to show what concerns the longitude. I was not able to establish that properly owing to adverse circumstances. But if I were to plead these obstacles as an excuse for such negligence and were to show myself as therefore blameless, I should have portrayed myself as a denier of God's open and secret favours as well as of the benefits of the Dispenser of Kindnesses* (i.e., *of the ruler, Maḥmūd of Ghazna*) *whose hand has brought me unto full prosperity. Something quite different ranks with me as obstacle. I have in mind some other scientific questions, which attract me, and my resolve to deal properly with which will never be shaken even if I were to stand on the brink*

His Discussion on the Various Sects of Islam

Of particular interest is what he has to say about the various sects that had arisen within Islam. With some asperity he rejects the anthropomorphism of the Jabarites, and what he calls the foolish rationalism of the *hashwiyya* and *dahariyya* who would not believe in anything that went beyond their own experience. The two disastrous influences in early Islam, he says, were the Judaic sect who led away the unlearned by false copies of the *Qur'ān* they had in their possession, and the *Zindīqs*, who were really Manicheans masquerading as the representatives of the true Islam. He knows also of sects which arose among the *Shīʿa* and corrupted their Code, tells of a rascal missionary of Haruriyya sect, of al-Muqanna who claimed to be God and of those curious people, the Qarmatian. In discussing the Muslim festivals he takes occasions to account how the festival of the first day of Muḥarram came to be associated with the family of ʿAlī.

The Sufis are those whom he introduces most often, because of the many points of contact found between their teachings and Hindu thought. He can compare their views of the soul with the Hindu ; their two-soul theory with something similar in both Hinduism and Christianity ; their notion of the liberation of the soul with the Hindu *moksha* ; their doctrine of metapsychosis with that commonly taught in India. He compares their doctrine of the First Cause with that of the Greeks and explains how, like the author of the *Sankhya*, they do not regard the attainment of Paradise as any special gain, since absorption in its delights tends to divert the soul from the Absolute. He knows their doctrine of the veils of light and darkness that drop between man and God, and how they taught that *love* meant being engrossed by the creature instead of by the Creator. He quotes Shiblī and Bāyazīd al-Bistāmī on their pantheism, and has quite an account of the extravagant doctrine of al-Hallāj whose followers even at that time were carrying on his teaching. Thus in the opinion of the late Prof. A. Jeffery, al-Bīrūnī's contribution to learning was not so much in the field of the more exact sciences but in this field of the *Sciences of the Spirit*. A dictum which deserves further close study and critical examination.

investigations, the careful observance of which is our sole means of minimizing error. Thus, he is a precursor of Ibn Khaldūn in this respect.

His Presentation of Islam in an Objective Manner

His own religion, Islam, he often draws on to provide comparisons and contrasts with things he finds in the other religions he is describing. In general, he writes as a pious Muslim who accepts the normal orthodox system of Islam. At times we find him profoundly contemptuous of some of the arguments much in favour with the orthodox theologians, as for example, their deducing mystical wisdom from the fact that the form of the human figure may be considered as resembling the form of the name of the Prophet Muḥammad, or their endeavouring to find words of religious significance in the natural markings on rocks or stones. Naturally he is strongly opposed to the attempts of some of the orthodox to prohibit free discussion of religious topics. On the other hand, he seems at times over-anxious to assert his orthodoxy, as in his claims for the excellence of the Qur'ān or his strange over-emphasis on the cogency of the supposed prophecies to be found in the Bible concerning the coming of the Prophet Muḥammad and his position as the final prophet.

In discussing the question of apotheosis, he compares the Muslim use of the name *Allah* with the use in the Jewish and Christian Scriptures of such words as *Eloah* and *Rabb*, and how this is related to Hindu, Greek and Manichaean usage of words for deity, which leads him to the very interesting discussion of how these religions use the Father-Son terminology in relation to the Divine. In discussing the Sunday observance of the Christians he compares the Jewish Sabbath and the Muslim Friday, and the special reasons adduced by each group for observing their particular day. He defends the union of Church and State, so characteristic of Islam, as offering the best possibility for the fullest development of human society. The Muslim Antichrist legend he compares with those of the Jews and Christians, quoting a curious notice to the effect that the Jews of Damascus told the Caliph 'Umar that the Antichrist would arise from the tribe of Benjamin.

that he discovered that most of the available literature on the subject of the non-Muslim religions sadly misrepresented those religions, both because of inadequate acquaintance with source material and because of a highly prejudiced attitude towards the religions they were describing. He thinks that it is possible to give an adequate account of other religions and a fair and unbiased description of their beliefs and practices, if one follows the right method.

Fortunately, both in his *Indica* and in his *Chronology* he has given sufficient proofs of his methodology with his quite modern conceptions. His method is the comparative method. He mentions this fact expressly in opening his discussion of the various systems of time-reckoning and again in connexion with the marriage customs. As he says : "No amount of skill and philosophical deduction or induction from the evidence of our senses can ever lead to correct notions on the religious institutions of peoples. It is only by collecting their written traditions on these matters and inquiring from the people themselves that we can form a basis for understanding. Then, by comparison of the traditions and opinions of one group regarding a certain institution with the traditions and opinions of other groups, we shall bring out similarities and contrasts and gain just ideas as to relative values and the relative superiority of one system to another." This, he illustrates in *India* by a comparison of Greek thought and thinkers with Hindu thought and thinkers, not, he reminds us, in order to correct any one of them, but to confront them with one another so as to make it possible to draw some conclusions from the comparison. It is thus that we must proceed, from the near at hand to that which is more distant, from the known to the unknown, beginning always with the collecting of traditions and reports from the people themselves, so that if we do not attain to all that we desire in our study we at least leave accurate, assured information for those lovers of truth and wisdom who may come after us, and who perhaps, building on our foundations, may attain what has been denied us.

The comparative method, however, if it is to have reliable results, must conform to certain fundamental principles of

book of *materia medica* which brings his scientific activities to a close.

ii. Al-Bīrūnī's Method of Investigation

Several modern critics have affirmed that al-Bīrūnī was ahead of his times in his methods of investigation of natural phenomena, physical properties of elements and in his conception of universe. He was always open to reason and judged things by a critical examination of relative facts and circumstantial evidence, not much relying on hearsay or traditional information. He had inclination or bias towards dogmatic assertions or generalizations or towards metaphysical speculation, but was always in search of positive facts which he carefully collected and criticised with mathematical reasoning. He was interested in everything which touched human life in a concrete manner.

His Principles of Comparative Religion and Discussion of other Non-Islamic Faiths

In his approach to various problems, ethical, philosophical or religious, he appears to us modern in his conception and scientific in his observation. He shows great toleration for the religious views of other nations. In the words of Prof. A. Jeffery,* "The importance of al-Bīrūnī's contribution to the more strictly scientific descriptions has tended to observe the fact that he stands unique in his age and perhaps unique in the history of his own faith for his contributions to the study of comparative religion."

When al-Bīrūnī is discussing the religion of the Jews or the Christians of his day, the Greeks or the Zoroastrians, the Hindus or the Buddhists or even the religion of the Manichaeans, he is dealing with matters on which we have to-day source material much superior to that which was available to him. For this reason, while what he has to say about these religions has considerable interest for us, our main interest today is in his methodology. He tells us that he was led to write down his observations on the religious customs and beliefs of the Hindus at the instance of Abū Sahl of Tiflis, on the ground

* *Al-Bīrūnī Commemoration Volume*, p. 126.

masterpiece on *India* which still remains the oldest record of Hindu culture and polity. At about the same time he wrote his *Kitāb al-Tafhīm*, an introduction to the astronomical sciences referred to above. In 427 A.H./1035 A.D. at the age of 65, he prepared a list of his own contributions which at that time numbered 133 but according to Boilot* reached 180 major and minor works in all written by him during the whole of his life. About the same time he was engaged in the compilation of his *magnum opus*, the *Qanūn-i Masʿūdī*, a veritable encyclopaedia of astronomical sciences of the medieval period which ranks as first-rate contribution to our knowledge of Arab and Muslim astronomy. This work was written during the end of Sultan Maḥmūd of Ghazna's reign but was dedicated to Sultan Masʿūd of Ghazna who took keen interest in his researches and patronized him and wanted to reward him amply, but al-Bīrūnī, a contented philosopher like Socrates, denied all temptations and returned the gift.

There is a long list of Sanskrit works which he had utilized and some of them he had actually translated into Arabic and quoted extensively in his *Indica.* The Bhagavad Gita, Patanjali, the Vedas, the Puranas, the Samhita of Varahamira, the Khandakhadyaka of Brahmagupta and other classical texts reveal the depth of his knowledge of Sanskrit and the method of utilization of these sources. The Arabic version of the Karana-Tilak of Bijanand entitled *Ghurrat al-Zijat* and the Arabic text of Patanjali edited by H. Ritter are abundant proof of his knowledge of Sanskrit.

In 432 A.H./1040 A.D. he wrote his treatise on minerology called the *Kitab al-Jamāhir fi Maʿrifat al-Jawāhir* and dedicated it to Sultan Mawdūd of Ghazna. This work may be considered as the foundation of the study of minerals and precious stones on a scientific basis—another instance of the Muslims pioneering in the field of geology and mineralogy. Lastly, we come to another work of his on botany which he completed just before his death in 440 AH/1048 A.D. or as asserted in 442/1050 A.D. : the *Kitāb al-ṣaydala*, a hand-

* See 'MIDEO', Vol. II, *pp* 161—256 for a complete and up-to-date Bibliography of al-Bīrūnī's works.

or the Vestiges of the Past, to him in 391 A.H./A.D. 1000, a landmark in the history of chronological data of ancient countries. In 394 A.H./1003 A.D. al-Bīrūnī returned home at the invitation of Abū'l-Ḥasan ʿAlī Ibn Mā'mūn who succeeded his father to the kingdom of Jurjania, and enjoyed favours at the hands of this ruler and became his adviser and minister. Here he again set up an observatory in the palace at about 407 A.H./1016 A.D. and continued his astronomical researches.

The year 408 A.H./1017 A.D. is a very critical year in the life of al-Bīrūnī. Sultan Maḥmūd of Ghazna who had already designed to take away Avicenna and al-Bīrūnī from the rulers of Khwarazm, attacked Khwarazm under the pretext of a family revenge, killed the ruler, his brother-in-law, and exterminated the kingdom of the Mamunids of Khwarazm and took with him Abū Raiḥān al-Bīrūnī and other scholars to Ghazna. Al-Bīrūnī was virtually a political detenu at the Ghaznavid court as he was suspected for his former loyalties to the Mamunids of Khwarazm. Notwithstanding, Sultan Maḥmūd could not dispense with the services of an astronomer like al-Bīrūnī for propitious prognostications in connexion with his campaigns and other adventures. Al-Bīrūnī was externed in Nandna, a fort in Western Punjab for a considerable period, and at times accompanied the Sultan during his campaigns. In 409 A.H./1018 A.D. he is seen in Kabul and Qandhar in the retinue of the Sultan. He then set up at Ghazna an observatory a third time, from where he began his great astronomical works. In 410 AH/1019 A.D. he wrote his famous treatise *Ḳitāb Taḥdīd Nihāyāt al-Amākīn* and commenced his great works on astronomy, mathematics, cosmography, anthropology and indology.

During this period, his stay in India produced lasting results. He was able to understand the spirit of Hindu civilization by contacts with the learned pandits that he came across in the Northern regions of the Punjab and through original Sanskrit sources which he utilized to the greatest advantage. The year 421 A.H./1030 A.D. is a very significant one in the historiography of India or rather history of human civilization when this great Indo-Iranian scholar wrote his

This fact has been confirmed by later researches, and archaeological excavations of the Soviet ethnologist, Prof. S. P. Tolstov, who worked on the site. His patronymic, Abū Raiḥān, comes from his close association with Raiḥāna, a lady of the al-Ḥasan family of Khwarazm at whose request he wrote his famous *Tafhīm lī awā'il ṣinā'at al-tanjīm* an Introduction to Astronomical Science, both in Arabic and Persian, about 420 A. Ḥ./1029 A.D.

References about his childhood and early education are very casual; but this much is certain that he came under the influence of great astronomers and mathematicians of his time at a very early age. Ābū Naṣr Manṣūr bin ʿAli bin ʿIraq, a noble of the family of Āl-i ʿIraq, an old family of Khwarazm, took him under his benign care and brought him up as a great mathematician and astronomer. Al-Bīrūnī's discourses and tracts dedicated to Abū Manṣūr, and Abū Naṣr's own *Rasā'il* written for Al-Bīrūnī, amply prove this fact. As early as 380 A.H./990 A.D. at the age of 18, Bīrūnī had set up an observatory in Khwarazm. In the year 384 A.H./994 A.D. at the age of 22 he started his researches on the *Mail-i Kulli* or Declination of the Earth in Bushkatir, a village near his native town. In 387 A.H./998 A.D. he went back to Khwarazm at the invitation of Abū'l Ḥasan ʿAlī Ibn Mā'mūn, one of the old rulers of Khwarazm and found the latitude of the city of Khwarazm on the basis of the latitude of Baghdad.

The year 385 A.H./995 A.D. is a very dark year in the life of al-Bīrūnī. The rivalry of the two ruling chiefs, Abū ʿAbdallāh of Khwarazm and Mā'mūn of Jurjania, resulted in the defeat and extermination of his patron Abū ʿAbdallāh. This dislocated all his astronomical researches and the observatory that he had set up at Khwarazm was also destroyed. He then took shelter under Mā'mūn of Jurjania and set up to work afresh on the problems besetting him. At about the same time he is seen in Rayy consulting the great inventor of the sextant, Maḥmūd al-Khujandī (*d.* 391 A. H./1000 A.D.) and discussing with him the several perplexing problems of medieval astronomy. In the year 398 A.H./988 A.D. he was invited by Shams al-Maʿālī Qābūs bin Washmgīr, the Ziyarid ruler of Jurjan, and offered the high post of Counsellor, which al-Bīrūnī declined. Nevertheless, he dedicated his first great work, the *Āthār al-Bāqiyya*

Introductory Remarks

The first half of the 11th century A. D. was the golden age of Islamic scientific thought. It produced men of outstanding genius in every field of human activity. A galaxy of authors, philosophers, scientists and artists embellished the courts of Baghdad, Bukhara, Khawarazm and Ghazna and made them the greatest centres of medieval culture. Among these luminaries of science and philosophical theories in the Middle Ages, there were two distinguished figures, the great philosopher Abū 'Alī Ibn Sīnā (Avicenna, 980-1037 A.D.) and the great scientist Abū Raiḥān al-Bīrūnī, "Master Aliboron" who blazoned the Eastern countries with their effulgence and served as beacon of knowledge to the whole world. Ibn Sīnā and al-Bīrūnī were contemporaries and dominated the whole range of exact sciences and abstract philosophical conceptions prevalent in the Islamic world. Both differed from each other in several respects. Ibn Sīnā remained the highest exponent of Neoplatonism, while al-Bīrūnī, with all his leanings to the Greek knowledge, shone as a scientist of original calibre. Above all, al-Bīrūnī was much ahead of his times and a leader of thought amongst men for ages to come, as he bequeathed a rich heritage for posterity in the bulk of his scientific treatises full of observations.

i. Sketch of al-Bīrūnī's Life leading to his Achievements

Abū Raiḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Bīrūnī was born on the 3rd of Dhī'l-Ḥijja, 362 A.H./4th September, 973 A.D. in an unknown village of Kath, outside the old capital of Khiva or Khawarazm in olden Turkistan, now Uzbekistan, one of the Republics of Central Asia in the U.S.S.R. The word 'al-Bīrūnī' is self-explanatory as it shows that Abū Raiḥān did not belong to the city of Khwarazm proper, but was an outsider or stranger.

AL-BĪRŪNĪ—A PIONEER MUSLIM SCIENTIST

M. Nizamuddin
Hyderabad
India

who study Arabic literature with an innate love and thrill, are thankful, that geniuses so widely separated geographically have given mankind their masterpieces. The unsolved question whether a contact did exist or not between the two works recedes away when we are lost in the linguistic mastery and the literary beauty of these treasures.

occurs in the *Risāla* to which Dante has added a tiger or a lynx. All these animals have already appeared in the *Book of Jeremiah* (ch. 5.)

ʿĪsā al-Naurī too points out the outstanding differences between the presentation of the Hell by Dante, who introduced living personalities, and by al-Maʿarrī who represents them as phantoms. Besides, the conception of Dante is wholly Catholic, intrinsically Christian, while the *Risāla* is a kind of parody on the pre-Islamic poets and poetry.

There was a constant fleet of boats, carrying cargoes and books between East and West. Arabic Spain imbibed all the spiritual gifts of her Syrian and Egyptian brethren and developed them under the brilliant sky and rose-gardens of Andalusia. A rich, gay and voluptuous youth of Cordova, Aḥmad ibn Marwān ʿAbd al-Malik, commonly called Ibn S̲huhaid (*d.* 1034) has created a literary piece, called *Al-Tawābiʿwa'l-Zawābiʿ* (*The Attendants and the Demons*) the subject of which is strikingly similar to the *Risāla al-Ghufrān*. Ibn S̲huhaid, like most of the Arab poets, has a demon which attends on him on his travel to the other world. They walk around the old poets, who abide in paradisial fields. He recites them his jocose verses, to which they reply with similar ones.

Two opinions relating to the similarity have been propounded, and I am at a loss to decide whether each of them is right, or both are only suppositions. Both al-Maʿarrī and Ibn S̲huhaid have lived in the same century. Al-Maʿarrī died in Syria in 1057, Ibn S̲huhaid after being severely ill for a time, in 1034.

Dr Aḥmad D̲haif in his *Balāg̲hat al-ʿArab fī'l Andalus* maintains that Ibn S̲huhaid has imitated al-Maʿarrī, while Dr Zakī Mubārak asserts that it was al-Maʿarrī who has imitated Ibn S̲huhaid, as his composition preceded the *Risālā* by nearly twenty years.

Dr Bint al-Shati rejects both assertions and maintains that if such an imitation of either poets had taken place, contemporary writers would have noticed it and set it down in their works. The fact is that such a notice has not occurred. We,

ʿArabī, the great mystic poet of Spain (*d.* 1240). But the similarity between Ibn ʿArabī's flashes of mystical experience and Dante's style is wide apart. Ibn ʿArabī's heavenly adventures are abstractions, while Dante depicted persons once living. The only similarity is the idea of a heavenly journey into Hell and Paradise. Such journeys have agitated the mind of mankind from times immemorial. The Old Testament and Christian legends were closer models, if Dante needed such, than *Ghufrān*. Reading the *Inferno* of the *Commedia*, we may remember the *Hades* of Homeros, the blind poet of antiquity, and the Hell of the *Taurāt*. It cannot be denied, however, that in general, Islamic concepts of eschatology, and the philosophy studied and transplanted from the East through Arabic channels to Western Europe, might have been known by Italian scholars and by Dante himself.

May I, in this connexion refer to a learned study of my esteemed friend ʿĪsā al-Naurī, who published it in the review *Al-Adib* (*November*, *1965*) under the title "Dante and the Divine, Comedy". He criticises the book of Cerolli, who also alleged the indebtedness of Dante to his Arab predecessor. He complains that such assertions by European scholars enhance the pride of Arabs, who have done such eminent services to human culture. But, he continues, national pride is one thing, and scientific truth another.

ʿĪsā al-Nauri puts some legends on the scales of investigation, and asks : Has it been proved that the teacher of Dante Pruneto Latini, has found some Islamic Arabic sources during his wanderings in Italy, Spain and France ? Can we rely on the allegation that Dante's grandfather took part in the Crusades and gained knowledge of Islamic legends and especially of the *Risāla*, or that Dante himself had an inkling of Muḥī al-Dīn Ibn ʿArabī's *Futūhāt Makkīya* ?

The Egyptian writer Ḥasan Uthmān, translator of the *Inferno*, the Lybian author Muṣṭafā Al-ʿIyāl (1956), Ṭāhā Fauzī (1930) who wrote on Dante and read his works in the original, hinted at a similarity, but could not sufficiently convince their readers of their supposition. Al-ʿIyāl even criticises Asin Palacios, especially as to the story of the lion and the wolf which

universal echo in the world of learning. Innumerable articles and treatises appeared for and against the assertion of Prof. Asin. Authorities like Prof. Nalline of Rome, stated in the *Rivista degli studi orientali* that "the book was a contribution to medieval studies, as proving the hitherto unsuspected infiltration of Islamic conceptions of the after-life into the popular beliefs of Western Christendom." Benucci, professor at the university of Sienna (*Rivista di Studi filosofici e religiosi*) affirms that Asin's book did more to comment on Dante's thoughts than a whole century of the minutiae of the Dantists. Friedrich Beck writes in the *Zeitschrift für romanische Philologie*, that "no book on Dante of such importance has appeared for years." Söderhjem of the university of Helsinki says : "This book is a revelation and an event. It is the most notable literary production that has marked the Jubilee of Dante." The greatest Anglo-Saxon orientalists, like Arnold, Guillaume, Macdonald and Ryan have expressed themselves frankly in favour of Asin's thesis.

The *Risālat al-Ghufrān* (Epistle of Forgiveness) contains the description of the Paradise of the faithful as a glorified salon tenanted by various pre-Islamic poets who have been forgiven, and received among the blessed. The poets are presented in a series of imaginary conversations with a certain Shaikh ᶜAlī ibn Mansūr, reciting and explaining their verses quarrelling with one another. The second part contains anecdotes relating to free thinkers while al-Maᶜarrī expresses a pious hope that they are not so black as they paint themselves.

The storm which broke forth on the assertion of Miguel Asin soon subsided as a more mature consideration of the *Risāla* and the *Commedia* gained ground. Brackenburry (1943) admits that al-Maᶜarrī anticipated Dante, but it is not to be supposed that Dante derived anything from him, as there is no real point of contact between them.

The decisive studies of the problem however have recently appeared ; foremost of them is the erudite book of Dr Bint al-Shati of Cairo University. In her scholarly work *Al-Ghufrān li Abī'l ᶜAlā al-Maᶜarrī*, she refutes step by step the assertions that Dante was aware of the *Futūhāt Makkiya* of Ibn

When their trickery has filled their abode
The ceiling overhead will explode.

Besides the astrologers and other impostors, he did not spare the philosophers and linguists, who, according to this unique master of eloquence, squeeze the language into rigid rules and dead formulas. What is the value of a philosopher who dies like the physicians and the ignorant herdsmen ?

يموت راعى الضان فى جهله ميتة جاليئوس فى طبه
و ربما زاد على عمره و زاد فى الامن على سربه

The shepherd dies with his ignorance
Like Galen with all his learned vigilance.
Could he prolong his existence
As the pastor in his flock increases his defence ?

Most physicians denied the existence of God. Al-Maᶜarrī put them together with the astrologers. He is surprised at the scepticism of physicians who practised dissection.

عجبى للطبيب يلحد فى الخا لق من بعد درسه التشريحا

I wonder at the denial of the Creator by the physician
After he has studied dissection.

In the closing chapters Dr Zakī al-Mahasinī raises the question whether al-Maᶜarrī intended to emulate the Qur'ān in the *Fusūl wa'l-Ghāyāt*. This unique piece of literature has only partly been bequeathed to posterity. Only one-third of it upto the letter خ has survived. It was Abū'l-Ḥasan al-Bakharzī (*d.* 1074) who charged al-Maᶜarrī with this attempt. A contemporary, Ibn Sinān al-Khawājī (*d.* 1073) has hastened to exempt al-Maᶜarrī from the charge.*

Now let us turn to another marvel of Arabic literature : al-Maᶜarrī's *Risālat al-Ghufrān*. In Egypt it was my late friend, the indefatigable Kāmil al-Kilānī, who published the *Risāla* with ample notes and an excursion into the study of Miguel Asin Palacios who contended that Dante had imitated in his *Inferno* Islamic tenets and especially the *Risāla* of al-Maᶜarrī. Asin's book was in Spanish. Its English translation has gained a

* My late professor Ignacz Goldziher was first to draw attention to "a sample of this mock Qur'ān", *Z.D.M G.*, 1875.

quieting cry :

لو هب سكان التراب من الكرى   اعيا المحل على المقيم الساكن
لغدوا و قد ملا البسيطة بعضهم   ورايت اكثر هم بغير اماكن

If the dwellers of the soil once awake from their sleep,
Earth's harvest would not be enough for them to reap.
As some have already filled up the plain
Many a one may not find his grain.

He passed a severe remark on the rulers and tyrants. Once he wished that the common people should rule. But after a maturer insight he found that the people were the most truculent tyrant. Although he remained far away from politics and hardly had any economic experience, he still mentioned democracy, which had been known in his age through the translations of works of Plato and Aristotle. He was decidedly in favour of complete distribution of movable and immovable property amongst the people. He, in his utter modesty, would give away all his property. As if he foresaw the slogan of modern times, he says :

لوكان لى او لغيرى قدر انملة   من البسيطة خلت الامر مشتركا

If I or somebody else had a finger-long slice of earth
I would think it a common property with mirth.

But he was afraid of family members becoming the common property.

شر النساء مشاعات غدون سدى   كالا رض تحملن اولاداً مشاعياً

The plague for women is to be a joint property,
Like the soil and bear children freely.

The Carmathians had been accused of jointly cohabiting their women, as allegedly all previous revolutionary tenets, from Mazdak onwards, have taught.

Al-Ma'arrī has chosen reason as his guide, and rejected the belief in the influence of stars on the destiny of men. He calls the astrologers swindlers, who cheat gullible people.

ينجمون وما يدرون لو سئلوا   عن البعوضة انى منهم تقف
ولو درت بمخازيهم بيوتهم   هوت عليهم و لم تظلهم السقف

They read the stars, but if asked they show
Ignorance from where comes to them the mosquito.

ليلتى هذه عروس من الزنج   عليها قلائد من جمان
هرب النوم عن جفونى فيها   هرب الامن عن فؤاد الجبان

Many a night was brilliant as the dawn
Though it appeared clad in a black gown.
After worldly joys we ran about fast
While the stars stood above us aghast.
My night, this bride, a negro girl,
Was embellished with a string of pearl.
Dream fled from my eye
Like safety fled from cowards shy.

Saqt al-Zand (Sparks of Steel), an anthology of al-Maʿarrī's youth, reveals many secrets of the mental struggle of its author. He invites the stars to help his similes, and personifies them. He fancies the stars—like the rhymes—as living beings, and develops the idea of making them human, with warring creeds, fraught with feelings and passions.

فهل الكواكب مثلنا فى ديننا   لا يتفقن فهائد او مسلم

Those whirling orbs are haply like ourselves
With the creed of the Jews or Muslims all at war.

وكان الهلال يهوى الثريا   فهما للوداع معتنقان

As if the Crescent yearns for the Pleides
And both for parting embrace one another.

And when even the stars have become lovers, how could the self-tormenting poet be bereft of human passion? Al-Maʿarrī feels himself led astray in a desert when he sobs after Umāma:

و لقد ذكرتك يا امامة   نزل الدليل الى التراب يسوفه
فنسيت ما كلفتنيه و طالما   كلفتنى ما ضرنى تكليفه
و هواك عندى كالغناء كانه   حسن لدى ثقيله و خفيفه

I remembered you O Umāma
When the guide alighted to the ground to smell the sand
And forgot all your bitter reprimand.
Oh how often was your blame so painful to me
Though your love was like a sweet song, whether light or heavy.

Al-Maʿarrī in his solitude foresaw the cares of the coming ages. The growth of population on earth, which disquieted Malthus, a century ago, and still alarms contemporary statesmen, frightened him too. He utters in the *Luzūmiyāt* a dis-

often incomprehensible to his disciples and he benignly explained the obscure passages in the *Luzūmiyāt* and in the much debated *Fusūl wa'l-Ghāyāt*. This mighty work was conceived as an ode on divinity, and al-Maʿarrī tried to approach the Godhead with faltering steps. But not with the notions of his predecessors and contemporaries about the Unknowable, who have set down their opinions in harsh phrases and been content with their ignorance and malevolence. He struggled with the lofty inspiration of the Qurʾān and exerted himself to grasp its real meaning with reason and belief and love. His belief was alien to the doctrines of the theologians, whose teachings led one nowhere :

Within Jerusalem was rife
'Twixt Christ and Ahmed bitter strife :
This with adhān and that with blare
Of bell doth summon men to prayer :
Each seeks to prove his doctrine true ;
But which is right ? Ah would I know !

Dr Taha Husain asks : Did al-Maʿarrī try to imitate the Qurʾān ? He saw the highest miracle in the divine inspiration and stood humbly thrilled by its cadence, as so many millions before and after him. With these words we take leave from Dr Taha Husain and turn our attention to another friend.

Dr Zakī al-Mahāsinī has presented me with his valuable book, *Abū'l-ʿAla : Nāqid al-Mujtamaʿ*. He reviews al-Maʿarrī's criticism of the faults of the society from the point of morality. Maʿarrī strictly kept to celibacy and had an awkward view towards women. But he loved one woman : his mother ! A sign of deep morality ! As to women in general, he advocated that women should be excluded from the public prayer in the mosques as they are inferior beings. Still, while young, he too wrote amatory poems. He was gay at times and passionately played chess. He even adored a certain Umāma, whom he immortalized in verse :

رب ليل كانه الصبح فى الحسن وان كان اسود الطيلسان
قدركضنا فيه اللهو لما وقف النجم وقفة الحيوان

The virtue of death is amply proved
By the comfort of the flesh whose course is hard.
Don't you see that glory is attached
To efforts unparalleled, which constrict the heart ?
When our parts dissolve, their burdens cease,
And we carry weight when they again meet.
Last night your shepherd got a Godspeed,
If he were alive he would have but a wooden cup received.

The intrinsic meaning of these philosophical lines is surpassed only by the mastery of the difficult, artistic rhyme of the words : قعب، رعب، صعب.

I detect an inkling of the Hindu notion of death, which is a goal to be attained without fear, after the painful valueless earthly life.

Still al-Maᶜarri was not wholly safe from a kind of vanity, but this vanity excels in his unrivalled dexterity in playing with rarely used words. He mocks himself in the *Luzūmiyāt* with the verses :

اعللت علة قال وهى قديمة
اعى الاطبة كلهم ابراؤها

I was sick of the pestilence of "he said"
Which the doctors were unable to combat.

His sway over words and their hidden mean ng gave him the opportunity to play jokes on his readers.

خوى دن شرب فاستجابوا الى التقى
فعيسهم نحو الطواف خوادى

The barrels of liquor had been empty
And they took refuge to piety,
As their camels all ran around the sanctuary.

He could have found easier rhymes; but he adhered to the letters خ and د.

Al Maᶜarri gathered all the knowledge of his predecessors in his mind, then turning away from the outer world, moulded his comprehension into words. He selected the expressions, omitted some and added others ; the text appears to him during his dreams till it finds its final shape. His task was not an easy one. He wriggled with the thoughts and words, which were

a hundred years :

Where ruddy tulips grow and roses red,
Know that a mighty monarch's blood was shed :
And where the violet rears her purple tuft
Be sure some black-moled girl doth rest her head.

Such thoughts tormented al-Maʿarrī for fifty years, till his death in 1057. He sought refuge in religion once, then in philosophy, but nothing could assuage his anxiety. If the soul is eternal, what will be its fate, and what was it like before it entered the body ? He accepted the notion of a wise Creator, but he could not grasp the many contradictions in the religions which shocked him :

دين و كفر و انباء تقص و فر قان ينص و توراة و انجيل
فى كل جيل اباطيل يدان بها فهل تفرد يوماً بالهدى جيل
ومن اتاه سجل السعد عن قدر عال فليس له بالخلد تسجيل

Religion and irreligion, and the legends tell,
And the Qu'rān and the Bible dwell
On how each age has its falsehoods on which the People feed.
But shall they ever excel with a right lead ?
He who was bestowed with high bliss by luck's decree
Will not receive the guarantee of eternity.

Al-Maʿarrī believed in the divine origin of *ʿaql* or reason. But he vainly strove to use this godly weapon to solve his tormenting problems. His struggle only made him haughty and elevated him to become a lofty critic of all human weaknesses. He felt himself above destiny, which he despised. It is the pure soul which rules supremely through all vicissitudes over the corporeal life.

يدل على فضل الممات و كونه
اراحة جسم ان مسلكه صعب
الم تر ان المجد تلقاك دونه
شدائد من امثالها وجب الرعب
اذا افترقت اجزؤنا حط ثقلنا
ونحمل عبئاً حين يلتئم الشعب
و امس ثوى راعيك و هو مودع
ولوكان حياً قام فى يده قعب

who exclaimed :

اراني في الثلاثة من سجوني
فلا تسل عن الخبر النبيث
لفقد ناظري و لزم بيتي
و كون النفس في الجسم الخبيث

I see myself into a triple prison laid,
Oh don't ask about the ugly fate :
The loss of sight, and confinement in the house,
While the soul clings to the wicked flesh.

It is no wonder that meditation and eventually arising doubt has led Maᶜarrī into the negation of all values. Why was the soul in the wicked flesh enveloped ? Is it a punishment or a reward ? And when the soul escapes death, what will its fate be ? Man is the highest being in the rank of creation, because he can think, but he is doomed to perdition for he cannot carry out his thoughts into action. The lowest in rank is the mineral, because it cannot move and has small capability of change. Why then is the highest being punished for the innocence ? He was aware, like his predecessors the *Ikhwān*, "the sincere and faithful brethren" towards the end of the tenth century, that the animal kingdom rose from the plants, and they from the immovable minerals. This concept of evolution was upheld by Ibn Hazm al-Andalusī (*d.*1064), Ibn Tufail (*d.*1185) and most classically by Ibn Khaldūn (*d.*1406). Al-Maᶜarrī exclaims :

و الذي حارت البرية فيه ،
حيوان مستحدث من جماد
وهو صائرالى الجماد فى مستقبل الدهر
خفف الوطء ما اظن اديم الا
رض الا من هذه الاجساد

What puzzles men in their thinking
Is the animal from the mineral ascending
And turning back into mineral in future ending.
Tread lightly, I fear that the ground
Is but a heap of buried bodies around.

This sad thought crops up again, with Omar Khayyam after

Tender memories surge up in my mind while I am writing about al-Maʿarrī, memories that connect me with my admired colleague in the Cairo Academy of the Arabic Language and its celebrated president, Dr Taha Husain. The man whom nature has deprived of his physical sight, but amply compensated him with a rare gift of intuition, is the worthiest exponent of the thoughts and sentiments of another blind hero of Arabic literature. Both were deprived of enjoying the outward beauties of the universe, but while one has turned inside into his embittered self and has bestowed pessimistic lines on mankind, the other has depicted beauty received only through audition, into vivid, optimistic verse and prose.

Even the Persian Daulatshāh (1487) writing about the poets expressed a pessimistic voice in connexion with al-Maʿarrī :

Oh thou Abu'l-'Ala, Suleyman's son,
Surely thy blindness hath been good to thee ;
For, wert thou able to behold mankind
*No man amongst them would thy pupil see !**

Dr Taha Husain is not afraid to perceive the world, as he is not afraid of the verses of al-Maʿarrī who sang :

لا تظلموا الموتى وان طال المدى
انى اخاف عليكم ان تلتقوا

Don't wrong the dead, though they departed away,
I fear that you will meet them all one day.

He looks with sympathy, even with awe, at his predecessor

---

*E.G. Browne's translation.

ABŪ'L-ʿALĀ AL-MAʿARRĪ IN THE LIGHT OF NEW INVESTIGATIONS

A. K. Julius Germanus
Professor of Islamic History
University of Budapest

dharmaśāstra literature itself. In reality, there are several hints in earlier literature pointing to the existence of similar ideas at that early time.

In a passage of the Aitareyabrāhmṇa (I, 15), the human king is presented as definitely inferior as compared to the king Soma.

In the description of the Rājasūya in the *Śatapathabrāmaṇa* the brahmin as it were apologizes because he has to assign to the king a position inferior to his own :

> *A Brāhmaṇa then hands to him the sacrificial* (*wooden*) *sword—either the Adhvaryu, or he who is* (*the king's*) *domestic chaplain—with, 'Indra's thunderbolt thou art: therewith serve me'—the sacrificial sword being a thunderbolt, that Brāhmaṇa, by means of that thunderbolt, makes the king to be weaker than himself; for indeed the king who is weaker than a Brāhmaṇa is stronger than his enemies: thus he thereby makes him stronger than his enemies.* (V, 4, 415)

Some scholars have spoken of a gradual desacralization of royal power in India. The gradual strengthening of the caste system, bringing the brahmins to the top of the social ladder, led to a situation in which the king lost his divine power in order to be subjected to the brahmins. For instance, Démètre Makrydimas, in his book *La royanté hindoue d'après les codes brahmaniques* (Trieste, 1923) : "Ainsi le pouvoir brahmanique aurait peu a peu mis indirectement sous sa tutelle le pouvoir royal qui parait avoir été le plus ancien." (*p.* 90).

Personally, I am convinced that the situation is not as simple as that. It is not just a question of one conception of royal power at a certain moment being replaced by another. Several conceptions may have existed simultaneously. The arthavādas in the *dharmaśāstra*, preaching the divine character of royal power, may well reflect the more popular point of view as against the more learned view expressed elsewhere in the same texts. This, however, must remain a pure hypothesis, until the moment it will have been supported by decisive evidence.

Although I am extremely happy to see my own conclusion corroborated by an eminent scholar like Altekar, I may not neglect to draw attention towards the different bearings of this common point of view. For Altekar, the said point of view holds for ancient India in general, without any restriction. Personally, I do not pretend to have demonstrated anything beyond the very limited sphere of the *dharmaśāstras*, perhaps not even beyond the very restricted quarters where these texts originated from.

There is no doubt that other conceptions of royalty have equally well been held in India.

As far as the period preceding the *dharmaśāstras* is concerned, the belief in the king's divine character seems to have spread rather widely. Dr Heesterman who has more especially examined the vedic texts, came to the conclusion that every student of Indian culture "perforce must be" aware of the divinity of the ancient Indian king (*p*. 5).

Prof. Gonda goes one step further, and defends the opinion that "in India the divinity of kings, however small their domain, has always been accepted *by the masses*." (I. *p*. 36)

I am also convinced that even in modern India several examples could be quoted which witness to the divine character of the king's royal power. The Rājā of Puri, for instance, has until very recently been considered as an incarnation of Viṣṇu.

And when plague broke out in Bombay just after Queen Victoria's statue had been damaged by a number of unruly subjects, voices were raised according to which the plague was nothing but the revenge of the outraged queen-goddess (E. W. Hopkins, in *JAOS* LI, 1931, *p*. 314).

Now, it is true that if the divine nature of royal power did exist before the creation of the *dharmaśāstras*, and if it is true that the same conception continued, even up to the present day, we must ask the question where we should insert the *dharmaśāstra* point of view into the picture ; we must ask how it came about, etc.

It would be too easy an answer to say that the restricted royal power as seen in the *dharmaśāstra* came about with

As the sun during eight months (imperceptibley) draws up the water with his rays, even so let him gradually draw his taxes from the kingdom; for that is the office in which he resembles the Sun. (IX, 305).

As the Wind moves (everywhere), entering (in the shape of the vital air) all created beings, even so let him penetrate (everywhere) through his spies; that is the office in which he resembles the Wind. (IX, 306).

As Yama at the appoined time subjects to his rule both friends and foes, even so all subjects must be controlled by the king; that is the office in which he resembles Yama. (IX, 307)

As (a sinner) is seen bound with ropes by Varuṇa, even so let him punish the wicked; that is his office in which he resembles Varuṇa. (IX, 308)

He is a king, taking upon himself the office of the Moon, whose (appearance) his subjects (great with as great joy) as men feel on seeing the full moon. (IX, 309)

(If) he is ardent in wrath against criminals and endowed with brilliant energy, and destroys wicked vassals, then his character is said (to resemble) that of Fire. (IX, 310)

As the Earth supports all created beings equally, thus (a king) who supports all his subjects (takes upon himself) the office of the Earth." (IX, 311)

It would not have been possible to state more clearly that such expressions as 'he assumes the form of' (Agni, Indra, etc.) do not mean anything more than that one expects the king to be ardent, courageous, mild, severe, liberal, etc., respectively. It also means that the verses saying that the king *is* Indra, Agni, etc., are to be interpreted in exactly the same way as those declaring the king *to be* the father, the mother, the guru, etc., of his subjects (*Mahābhārata* XII, 139, 103).

The conclusion we thus arrive at is very similar to the point of view defended by Altekar according to whom the sources "emphasise upon *the functional resemblance* between the king and some gods and not upon his divine origin, either in the real or in the metaphorical sense" (*Cf. Divinity of King in Hindu Polity* in *Journal of the Gujarat Research Society* I, *4, 1939, p. 154*).

With regard to these arthavādas, Kisori Lal Sarkar, in his book on *The Mimansa Rules of Interpretation as applied to Hindu Law* (Thacker Spink, Calcutta, 1909, Tagore Law Lectures, 1905), states :

> *There is another way of effecting conciliation between apparently conflicting texts. It is by taking one of the texts to be an Arthavāda.* (*p. 92*)

In other words, if the authors of the *dharmaśāstras* have inserted in their works statements which are too laudatory to fit in with the real situation described by them elsewhere in their works, these texts should be interpreted as purely laudatory statements, as statements saying much more than they actually wanted to say. The authors of the *dharmaśāstras*, and of other works too, were aware of the fact that they had the liberty every now and then to resort to such exuberant statements, and they often availed themselves of this liberty.

In order to show, in the special case of the description of certain categories of beings as divinities or even the highest divinity, how a literary interpretation would lead to absurdities, I shall quote a few statements from ancient Sanskrit literature where individuals other than brahmins as well as the king are described as divine :

(*i*) *For a wife, the husband is a divine being* (*Rāmāyana* VII, *48, 117*) ;

(*ii*) *The ancient sages all together form 'the highest divinity'.* (*Kādambarī* LXII, 5, 6) ;

(*iii*) *And the title 'the highest divinity' has not even been reserved to persons only. Thus, "science is the highest divinity"* (*Bhartṛhari*)

The necessity to interpret the text saying that the king *is* a divinity as pure arthavāda is the more incumbent, since we have other texts where his divine status has been represented quite differently. Thus, Manu :

> *Let the king emulate the energetic action of Indra, of the Sun, of the Wind, of Yama, of Varuṇa, of the Moon of the Fire, and of the Earth.* (IX, 303)
>
> *As Indra sends copious rain during the four months of the rainy season, even so let the king, taking upon himself the office of Indra, shower benefits on his kingdom.* (IX, 304

is each subject's dharma, who decides when this dharma has been deviated from, and who assigns punishment accordingly. But if we look more closely at the composition of the law courts, we find that the king is assisted by a committee of brahmin assessors. They are the actual interpretors of dubious points of dharma and, what is even more interesting, they should not withhold from saying *apriya* 'unfriendly things' whenever they consider the king to deviate from his dharma. To quote *Kātyāyanasmṛti* :

> *When the jude knows that the mind of the king has deviated from the path of equity, he should not speak merely to please him ; when he does so, he is guilty.* (76)

To sum up this latest point : the king's divine character, according to the *dharmaśāstras*, is far from absolute. On the contrary, it is purely dependent upon his fulfilling his royal duty, his *rājadharma*. If he does not fulfil it, his divinity is irreparably lost. And those who decide in these matters are precisely the other group who equally have been described as gods, I mean the brahmins.

VI

Finally, before concluding, I feel obliged to provide for an answer to one more question.

If I point more and more strongly into the direction that the ancient Indian king according to the *dharmaśāstras* actually was no divine being, I have in some way or other to account for the explicit statements which I quoted before and according to which he *is* such a divine being. In other words, What shall be done with the equation king=god which seems to be totally contradicting the actual situation ? Have we a right to disregard the meaning which they verbally convey ?

However strange this may seem at a first glance, we are indeed entitled *not* to take these texts strictly and verbally. Those who are familiar with the rules of interpretation contained in the *Mimāmṣādarśana* are aware that beyond the *vidhis* 'the strictly prescriptive rules' there is another category of texts called *arthavāda*, *i.e.*, texts which, if taken strictly, would lead to serious inconsistencies.

king is said to incarnate these deities because they symbolize one of his main duties.

We even can go one step farther in establishing the connexion between *rājadharma* and the king's divine nature and in order to prove the dependence of the latter on the former. In the *Mahābhārata* it is said :

> *If the king follows his dharma, he attains the dignity of a god ; if not, he goes to hell.* (XII, 90, 30)

In the *Rāmāyaṇa* (II, 102, 4) too, Bharata tells Rāma that, whereas the king is normally considered as a man, he considers him as a god, on the condition that his conduct is in accordance with his dharma and, therefore, superhuman. On the contrary the *Rāmāyaṇa* (VII, 53, 6) says, if the king does not every day fulfil his duties with regard to his subjects, he will go to hell.

In other words, the king's divine status depends on the condition that he upholds his *rājadharma*. As soon as he goes astray, the divine status, too, is lost.

It has not been said anywhere *who* decides whether the king upholds his *dharma* or not ; in other words, whether he still is a divine being or not. But even if it has not been explicitly stated, there are a number of hints which leave very little doubt about the question. I shall at least refer to some of them.

We know that the king who does not follow his *dharma* should be dethroned and even put to death. The king should be dethroned, according to *some* texts, by the people (*Mahābhārata* XIII, 61, 33; *Rāmāyaṇa* III, 33, 16). According to other texts, the king should be dethroned by the brahmins (*Sukranitisāra* IV, 7, 332). Taken together, these texts strongly create the impression that it is the brahmin's privilege to decide—and to allow the people—that the king should be dethroned.

There is one more indication which points in the same direction. It has been said that the king is the protector of dharma ; one of his obligations which derives therefrom is the duty to preside over the law courts. The king is indeed the president of the court of law operating in his state. Thus the impression is created that it is the king who decides what

(ii) *as a result thereof, collectively, a kind of cosmic balance, dependent upon the fulfilment of their duties by all the elements.*

If one or more elements do not fulfil their duties, the result is *adharma, i.e.*, a disturbance of the general cosmic balance, with all the evil results thereof.

Now, in order to understand the position of the king in ancient Indian society, it is essential to keep in mind that he, too, forms part of this all-embracing system of *dharma*. In other words : that there is a *rājadharma* which is very essential in order to keep up the general cosmic balance.

Consequently, the king's office, far from being a right—a divine right—basically consists of an extensive set of duties.

There is even more : the recognition of the fact that the king's office mainly consists of duties leads us towards a better appreciation of his so-called divinity. However strange it may seem, there is an intimate relationship between the royal duties on the one hand and his divine right on the other. A few examples will make clear what I mean.

The first amongst the royal duties is *prajāpalanam* or *rājyapalanam*, 'the protection of his subjects' or 'the protection of his kingdom'. Now, 'protection of the kingdom' means : protection of the frontiers of the country, all around, against foreign invasions.

At this stage I should like to refer again to the few verses from Manu which I quoted before in order to show that the king embodies not just one but several—I shall add now : *eight*—gods. Or I shall quote another verse from Manu in which the same idea has been expressed again, even more clearly as far as the point under consideration is concerned. The verse says :

> *A king is an incarnation of the eight guardian deities of the world, the Moon, the Fire, the Sun, the Wind, Indra, the lords of wealth and water (Kubera and Varuṇa) and Yama.* (V, 96)

After this verse, I suppose the actual meaning of the identification of the king with the said eight deities is clear. The

We shall not deal here with the origin of the office of the purohita : this topic belongs to the sphere of the *Brāhmaṇas*, rather than to the *dharmaśāstras*. Those interested may be referred to Prof. Gonda's article on *Purohita* in *Studia Indologica, Festschrift für Willibald Kirfel.* (Bonn, 1955, *pp*. 107-124).

As far as the functions of the purohita are concerned, there is one especially interesting text which states that the gods refuse to accept the food which is offered to them without the intermediary of a purohita. Therefore, before proceeding to any sacrifice, the king should appoint a purohita, who should be a brahmin, and on this occasion pronounce the formula : "May the gods accept the food which I offer to them". (*Aitarey-brāhmaṇa* VIII, 24.2).

I believe this text does not leave any doubt. The so called divine king does not, by himself, find any audience with the gods; the gods would actually refuse to hear the message which he would personally address to them. The real ambassador to the gods is not the king but the brahmin, and it will even depend upon the latter whether the gods will be favourable towards the king or not.

V

Before proceeding I should like to recall the two facts which have been established so far with regard to the *dharmaśāstras* :

(*i*) *The king is, without any doubt, described as a deity, or even as the incarnation of several deities.*

(*ii*) *However, there is in the dharmaśāstras another great deity : the brahmin. Moreover, the latter is certainly more divine than the former.*

I now propose to examine the practical implications of this situation and, thus, the positive restrictions imposed upon the divine character of the king.

It may not be out of place here to refer to the twofold meaning of the sanskrit term *dharma*. It means :

(*i*) *the duties which every element of the universe has to fulfil, and,*

assembly who should occupy a seat more elevated than the king's.

More evidence in the same direction is provided by the rules concerning priority on the roads. Gautama, for instance, after quoting the general rule :

Way must be made for a man seated in a carriage, for one who is in his tenth (aecade), for one requiring consideration, for a woman, for a snātaka, and for a king." (VI, 24).

adds that

But a king (must make way) for a śrotriya. (VI, 25)

It is as if Āpastamba, after having stated that

And (way must be made), by the other castes, for those men who are superior by caste." (II, 5, XI, 8)

fears that this general rule will not be sufficient and, therefore, specifically adds :

The road belongs to the king except if he meets a Brāhmaṇa. (II, 5, XI, 5)

But if he meets a Brāhmaṇa, the road belongs to the latter. (II, 5, XI, 6)

Vasiṣṭha, finally, simply states :

If a king and a snātaka meet, the king must make (way) for the snātakas. (XIII, 59)

As a last example which is apt to illustrate the relations between the king and the brahmins, I should like briefly to refer to the person of the purohita, who is more or less the king's assistant in religious matters. Gautama, *e.g.*, says :

And he shall select as his domestic priest a Brāhmaṇa who is learned (in the Vedas), of noble family, eloquent, handsome, of (a suitable) age, and of a virtuous disposition, who lives righteously and who is austere. (XI, 12)

With his assistance he shall fulfil his religious duties. (XI, 13)

For it is declared (in the Veda) : 'Kṣatriyas, who are assisted by Brāhmaṇas, prosper and do not fall into distress. (XI, 14)

It is true that certain other judicial cases have been withdrawn from the king's authority. I think of cases between merchants, military people, etc.

> *For those who stay in the forests the session should be held in the forest, for the soldiers in the army, and for the merchants in the caravans.* (*Bṛahspatismṛti* I, 73)

However, it is clear that the purpose behind such prescriptions was the creation of special courts of justice, of courts *ad hoc*, the members of which were considered to be more familiar with the customs of their own groups.

In the case of the brahmins, on the other hand, the motive was completely different. It will suffice to quote the following solemn warning addressed to the king by Manu :

> *Let him (i.e. the king) not, though fallen into the deepest distress, provoke Brāhmaṇas to anger ; for they, when angered, could instantly destroy him together with his army and his vehicles.* (IX, 313)

> *Who could escape destruction, when he provokes to anger those (men), by whom the fire was made to consume all things, by whom the (water of the) ocean was made undrinkable, and by whom the moon was made to wane and increase again ?* (IX, 314)

> *Who could prosper, while he injures those (men) who provoked to anger, could create other worlds and other guardians of the world, and deprive the gods of their divine station ?* (IX 315)

> *What man, desirous of life, would injure them to whose support the (three) worlds and the gods ever owe their existence, and whose wealth is the Veda ?* (IX, 316)

The relative status of the king and the brahmins is also evidenced by the elevation of the seat they are supposed to occupy. To quote *Gautamasmṛti* :

> *All, excepting Brāhmaṇas, shall worship him who is seated on a higher seat, (while they themselves sit on a) lower (one).* (XI, 7)

In other words, the brahmin is the only person of the

Thus, though Brāhmaṇas employ themselves in all (sorts of) mean occupations, they must be honoured in every way; for (each of) them is a very great deity. (IX, 319)

The important fact to be noticed here is that we have discovered in ancient Indian society not just one divine person, but two kinds of divine individuals : the king on the one hand, the brahmins on the other.

Faced with such a situation, and in view of a correct appraisal of the king's divine status, a comparison of both types of so-called divinities may be expected to procure some useful indications.

A text which I should like to quote first establishes a comparison, not between the brahmins and the king, but between the brahmins and the kṣatriyas generally. However, it will not be without interest to quote it, not only because it clearly indicates the general relations between both varṇas, but also because, as is clear from the context, the śloka more particularly aims at the first among the kšatriyas, *i.e.*, the king.

When the kṣatriyas become in any way over-bearing towards the Brāhmaṇas, the Brāhmaṇas shall duly restrain them ; for the kṣatriyas sprang from the Brāhmaṇas. (*Manu* IX, 320). *Fire sprang from water, kṣatriyas from Brāhmaṇas, iron from stone : the all-penetrating force of those* (*three*) *has no effect on that whence they were produced.* (*Manu* IX, 321)

Now, coming to the texts about the brahmins and the king in particular, I shall refer to the *Gautamadharmasūtra* :

The King is master of all, with the exception of the Brāhmaṇas. (XI, 1)

A direct result of this situation is that the king who normally upholds the *dharma* as far as the other varṇas are concerned—we shall come back to this point—is advised not to interfere in a discussion between brahmins on such matters. As is clear from Manu ,

If twice-born men dispute among each other concerning the duty of the orders, a king who desires his own welfare should not (hastily) decide (what is) the law. (VIII, 390)

I need not repeat here that, from the oldest times onwards, a certain relationship between the brahmins and the kṣatriyas has been established. One only has to refer to the *Puruṣasūkta* of the *Ṛgveda* where it is said about the Puruṣa :

> *His mouth gave birth to the brahmins, his arms to the rājanya, his thinghs to the vaiśya, and from his feet sprang the ṣūdra.* (X, 90)

The same conception, even more strongly, has been perpetuated in the *dharmaśāstras*. Thus, the *Manusmṛti* says :

> *As a Brāhmaṇa sprang from* (*Brahman's*) *mouth, as he was the first-born, and as he possesses the Veda, he is by right the lord of this whole creation.*
>
> *For the self-existent* (*Svayambhū*), *having performed austerities, produced him first from his own mouth, in order that the offerings might be conveyed to the gods and manes and that this universe might be preserved.* (I, 3)
>
> *What created beings can surpasss him, through whose mouth the gods continually consume the sacrificial viands and the manes the offerings to dead ?* (I, 95)
>
> *Of created beings the most excellent are said to be those which are animated ; of the animated, those which subsist by intelligence ; of the intelligent, mankind ; and of men, the Brāhmaṇas."* (I, 96)

Moreover, if we look somewhat more closely at some of the attributes of the brahmins in the *dharmaśāstras* one of them at least has a direct bearing upon the subject which concerns us at this stage.

To quote again from the *Manusmṛiti* :

> *A Brāhmaṇa, be he ignorant or learned, is a great divinity, just as the fire, whether carried forth* (*for the performance of a burnt oblation*) *or not carried forth, is a great divinity,* (IX, 317)
>
> *The brilliant fire is not contaminated even in burial-places, and, when presented with oblations* (*of butter*) *at sacrifices, it again increases mightily.* (IX, 318)

This is the very conclusion which I would like to stress once again before proceeding farther : in all the texts dealing with ancient Indian institutions—be they called *dharmaśāstra* or *arthaśāstra*—the king has been presented as a divine being, in a number of cases even as the sum total of several divinities incorporated in one single human being.

IV

I should now like to investigate the part which the same texts ascribe to the king within the framework of the social and administrative organization of the kingdom. And I shall state straightaway that we will soon discover a number of indications and features of ancient Indian kingship which with difficulty fit in with the divine character which has been expressed in such elaborate and unequivocal terms.

In the first place, there is the well known-fact that the king belongs to the *varṇa* of the *kṣatriyas*. I am perfectly aware of the objection that will be raised against such a statement : there have indeed been kings who were not *kṣatriyas*. We know of kings who belonged to the *ṣūdra* class. But, we should never forget that these are the exceptions, and that the vast majority of kings—I would say the normal type of kings—always were *kṣatriyaṣ*. In order to demonstrate this fact, I shall again return to the *Manusmṛti* :

> *Let him* (*i.e., the Veda-student*) *not accept presents from a king who is not descended from the kṣatriya race, nor from butchers, oil-manufacturers, and publicans, nor from who subsist on the gain of prostitutes.* (IV, 84)
>
> *One oil-press is as* (*bad*) *as ten slaughter-houses, one tavern as* (*bad as*) *ten oil-presses, one brothel as* (*bad as*) *ten taverns, one king as* (*bad as*) *ten brothels.* (IV, 85)
>
> *A king is declared to be equal* (*in wickedness*) *to a butcher who keeps a hundred thousand slaughter-houses ; to accept presents from him is a terrible* (*crime*). (IV, 86)

Consequently, the king normally belongs to the *kṣatriya-varṇa*, that means to the second class. This inevitably raises the problem of the relations of the king with some of his subjects who happen to belong to the first class, I mean the brahmins.

This fact is indeed very significant, if we consider the very nature of the *Arthaśāstra*. It is a well known fact that after the recent discovery of Kauṭilya's *Arthaśāstra*, a number of authors have expressed their happiness. After having had to draw our knowledge about ancient Indian society and polity from nothing but the *dharmaśāstra*—which gave us a distorted picture which resulted merely from the brahmin's wishful thinking--, finally, we have at our disposal a de-mystified, un-sacerdotal and matter-of-fact description of ancient Indian society. From now onwards we can dispose of the data of the *dharmaśāstra*; we shall rather rely on the data contained in the *arthaśāstra*.

Personally, I cannot believe in the sharp distinction which has been drawn between the *dharmaśāstra* on the one hand and the *arthaśāstra* on the other. In the article which I already referred to, I have tried to prove that there may be some differences between *arthaśāstra* and *dharmaśāstra*—such as there are differences between the *dharmaśāstras* themselves—, but these few differences should not prevent us from seeing the more essential fact, *i.e.* the basic unity that exists amongst all our sources about ancient Indian society, be they called *dharmaśāstra* or *arthaśāstra*.

To come back to our subject. The point which I wanted to call the attention to is that the sacrality of ancient Indian royal power also occurs in the *arthaśāstra*.

I am not even the first one to say so. E. W. Hopkins in *The Divinity of Kings* in *JAOS* 51 (1931) *p.* 310, states : "Kauṭilya also uses the same argument as Vasiṣṭha. Kings occupy the position of gods and hence should be honoured and obeyed." *Cf.* also U.N. Ghoshal : *A History of Hindu Political Theories* : "Kautilya adopted the ancient idea of the king's divine nature".

If one says that Kauṭilya adopted the current idea of the king's divine nature, it affords proof for my thesis that *artha-śāstra* and *dharmaśāstra* are not as different as some scholars pretend them to be. If, on the contrary, one holds the opinion that the *arthaśāstra* is a de-mystified form of *dharmaśāstra*, it is the more remarkable that the king is described there as a divine being.

of *dharmaśāstra* interpretation which I cannot possibly deal with in this paper. Several years ago I expressed my own opinion on this matter : *De historische grondslagen van het oudindische Recht* in *Indonesië* X, 1957, *p.* 472—495. My researches at that time led me to the conclusion that the different texts may perhaps reflect *some* political differences, but, if they do so, they do so unconsciously and certainly not on purpose. The main purpose of the *dharmaśāstra* is to describe one eternal and unchanging system of *dharma*. In my opinion they have been successful in this undertaking. There are differences, no doubt, but in texts separated by hundreds of miles and hundreds of years, it is not the differences in detai but the overall unity which is of the greatest importance.

To come back now to the divinity of royal power. The situation described by Manu is not at all peculiar to that very text. Here, too, Manu does not describe an exceptional situation such as prevailed at the time of the composition of the Manusmṛti only.

I can easily prove this thesis by quoting a few other *dharmaśāstra* texts which present a picture which is identical with the one presented by Manu.

In the first place I shall quote from a text which is generally accepted to be older than the *Manusmṛti*. I mean : the *Vāsiṣṭ-dharmaśāstra* :

> *And with reference to this* (*matter*) *they quote a verse proclaimed by Yama, 'No taint of impurity, forsooth, falls on kings ...; for they are seated on the throne of Indra...* (XIX, 48)

In the second place, I want to refer to a text which undoubtedly is more recent than Manu. *Nāradasmṛti* reads as follows :

> *In this world there are eight auspicious things : the brahmin, the cow, fire, gold, ghee, the sun, the waters, and the king as the eighth.* (XVIII, 54)

There is even more : the idea of the divine character of kingship also occurs in Kauṭilīya's *Arthaśāstra* :

The king occupies the place of Indra and Yama.

Actually, the verse from Manu is the conclusion of a much more detailed passage where the author dwells upon the origin and the constituent parts of the king :

> *For, when these creatures, being without a king, through fear dispersed in all directions, the lord created a king for the protection of this whole (creation)* (VII, 3) *taking (for that purpose) eternal particles of Indra, of the wind, of Yama, of the sun, of fire, of Varuṇa, of the moon and the lord of wealth (Kubera).* (VII, 4)
>
> *Because a king has been formed of particles of those lords of the gods, he therefore surpasses all created beings in lustre.* (VII, 5)

And about the exact relationship between the king and these various gods, the text goes on as follows :

> *Through his (supernatural) power he (is) fire and wind, the sun and moon, he the lord of justice (Yama), he Kubera, he Varuṇa, he great Indra.* (VII, 7)

I am perfectly aware that, at this stage, some of the specialists on *dharmaśāstra* would raise an objection : all texts quoted so far, they will say, have been borrowed from the *Manusmṛti*—similar texts in the *Mahābhārata* might originate from the same quarters. Now, the fact that the situation is such with Manu does not prove anything for the *dharmaśāstras* as a whole. On the contrary, the *Manusmṛti* is representative of very special historical circumstances only.

For instance, U. N. Ghoshal in his book, *A History of Hindu Political Theories* (Oxford, 1927) holds that the *Manusmṛti* essentially is a reaction against Buddhism. Within the framework of this general thesis, the special point of Manu's recognizing the divinity of royal power would constitute a reaction towards the Buddhist conception of royal power as a kind of contract. "It was, therefore, necessary that new theories of the king's origin should be propounded involving a higher basis for the king's office than mere agreement of the people. Of such a nature, in our view, are the theories of the *Mahābhārata* and the *Manusamhitā*" (*p*. 125).

The point of view according to which the various *dharmaśāstras* reflect changing political situations raises a basic problem

when he uttered the opinion that the Sanskrit texts do not testify to the sacrality of royal power in India.

As a matter of fact, the same opinion has been voiced by Westerners as well. For instance, Louis Gray in his article *King (Indian)* in *ERE* VII (Edinburgh, 1914, *p.* 720), explicitly states that "anything even approximating to a priest-king is unknown in Aryan India."

Thus, a number of very honest and serious scholars, although working upon one and the same set of sources, have come to contradictory conclusions. According to some, all ancient Indian kings were considered to be regular deities ; according to others, the royal power of the ancient Indian kings has never assumed a sacred character.

Moreover, all these contradictory conclusions seem to have been based upon a sound and unobjectionable analysis of certain Sanskrit texts, which lead us to the embarrassing conclusion that the sources themselves must be mutually contradictory, with the result that, according to whether one bases one's conclusions upon certain texts rather than upon others, these conclusions are bound to be completely different.

The main goal which I have set myself is to show how one should deal with such contradictory texts. I shall try to demonstrate which texts should be interpreted literally and which should not. Or to put it more clearly and more correctly, I shall try to show what were the author's intentions behind these apparently contradictory texts. The contradictions are, indeed, only apparent ; we should do away with them in order to come to the true picture as it was intended by the authors of the *dharmaśāstras* themselves.

III

On examining the most reputed amongst *dharmaśāstras*, the *Mānavadharmaśāstra* or *Manusmṛti*, it seems as if the divine character of the king's personality has been expressed in the clearest possible terms :

> *Even an infant king must not be despised (from an idea) that he is a (mere) mortal ; for he is a great deity in human form.* (VII, 8)

this is the type of literature which I know better than any other. But there also is a more valid reason : I hope to be able in this way to present some personal and new views. And I also hope that these views drawn from the *dharmaśāstra* texts will throw some important light upon the problem as a whole.

II

A first and preliminary fact which deserves our attention is the extreme divergence of the opinions that have been voiced about the divinity of royal power in India.

As a representative of one extreme I shall quote Sir Monier Williams. In his book *Religious Thought and Life in India* (London 1883, *p.* 259) he defends the thesis that "In India every King is regarded as little short of a present God." And this point of view, according to which royal power was indeed sacred, will be found expressed again and again in later works.

To quote one example. In his note on *Hindu Theories of the Origin of Kingship and Mr. K. P. Jayaswal* in *IHQ* I (1925) *p.* 577, "G" analyses a passage of Viśvarūpa (Commentator on Yājñavalkya, beginning 9th cent.) and derives from it the conclusion that this passage "expresses in the clearest terms the divine creation of the human king."

But there are other opinions too. Not merely opinions which are *different* from the one held by Monier Williams and others, but actually diametrically opposed to it.

Prof. A.S. Altekar in an article on *Divinity of King in Hindu Polity*, in *Journal of the Gujarat Research Society* I, 4 (1939) *p.* 155, quotes a number of examples to prove his thesis that "the conception of the divinity of the king was never taken by anybody very seriously. No one was prepared to concede infallibility to the king on the strength of that theory as was done in the West."

It is true that Prof. Altekar's article may appear to be biased to a certain extent : it was meant to demonstrate that the Indian thinkers had been less naive than their Western counterparts, and that they never went so far as to deify their kings. But even then I am convinced that Prof. Altekar was perfectly honest

Yajus school of the Veda alone. *Cf.* J.C. Heesterman : *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya described according to the Yajus Texts and Annotated* (The Hague, 1957).

3. After that, a complete survey of the divinity of royal power should draw its data from the whole epic literature : *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa* and the *Purāṇas*. It should examine the various branches of classical Sanskrit literature, and should not neglect the references occurring in inscriptions, etc.

4. But this is not all. An examination of all these sources which I just enumerated would give an acceptable historical perspective of the problem as a whole. However, there are also a number of side problems which are perhaps not wholly and directly related to our subject but which have a definite bearing upon it. And the sources to be examined here often go far beyond purely written documents. I shall merely refer to one such study which has been undertaken by Miss Jeannine Auboyer, first in a short article : *The symbolism of Sovereignty in India according to Iconography* (*Parasols—Thrones*) in *Indian Art and letters* XII, 1 (1938) *pp.* 26—36 and later in a book, *i.e.*, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne* (Paris, 1949).

I hope that this brief enumeration will constitute an adequate apology for the fact that I do not deal here with the problem of the divinity of royal power in ancient India generally.

One more reason is that a general survey has been offered recently, *viz.* by Prof. J. Gonda : *Ancient Indian kingship from the religious point af view* in *Numen* III—IV, Leiden, 1956—57. With a remarkable sense of synthesis, a brilliant Sanskritist at the height of his career Prof. Gonda brought together everything which is known about the religious aspects of ancient Indian kingdom. If I tried to give a general idea of the problem under consideration, I could just summarize the points dealt with by Prof. Gonda. But there would be nothing original and there would certainly be no merit to it.

All these reasons were at the basis of my restricting the subject to one particular series of sources. As to the reason why it had to be the *dharmaśāstra*, I shall first of all admit that

I

In order to avoid any misunderstanding about the bearing of the remarks contained in the present paper, I feel obliged to draw the reader's attention to its very distinct limitations. As expressed in the title, the present paper deals with the divinity of royal power in ancient India *according to the texts on dharmaśāstra.*

I do not propose to deal with and to make pertinent statements about the problem of the divinity of royal power in ancient India generally. There are several reasons for my imposing the restriction *according to the dharmaśāstras.*

The main reason is that I am aware of the limitations of my knowledge. There are so many aspects to the problem of the divinity of royal power, that I have not been able yet to closely examine *all* sources dealing with the problem.

To quote just a few examples :

1. A complete survey of the problem should start with a thorough survey of the situation in Vedic times. Bernfried Schlerath : *Das Königtum im Rig und Atharvaveda AKM* 33,3 (Wiesbaden, 1960).

2. Next it should turn its attention to the period of the *Brāhmaṇas.* I think, for instance, of the numerous data that could be drawn from a close examination of the *rājasūya* the royal consecration ceremony as described in the *Brāhmaṇas* belonging to the various Vedic schools.

However, in order to show the difficulties involved in only this single aspect, I shall refer to the fact that a Dutch scholar spent several years studying the *rājasūya* according to the

THE DIVINITY OF ROYAL POWER IN ANCIENT INDIA ACCORDING TO DHARMAŚĀSTRA

Ludo Rocher
Professor of Sanskrit
University of Brussels

as corresponding indirectly as a factor in a way of life, this distinction between internal and external is no longer a hindrance to considering the ideas true. The ideas of a religion may be said to give a map or diagram of the world and its Creator, not a complete picture (because that is beyond the reach of our finite intelligences), but a map which is accurate so far as it goes and which is sufficient for the purpose of daily living. If the map fails to distinguish between internal and external in a way that is theoretically adequate, that does not matter so long as life based on the map is satisfactory. It may be that 'projection' has a function in enabling man to cope practically with the world—a function that has not yet been clearly understood and assessed—and that it is mistaken to try to dissolve away all 'projections'.

Can the sociologist, then, who is also a religious man, wholeheartedly believe the teachings of his religion ? To this I would answer, Why not ? As a sociologist he knows that his idea of God, for example, is socially conditioned and he also knows that he must not assume that in isolation it can be said to correspond to any reality which he can know by some other means. Yet that need not prevent him, when the idea of God is present to him, accepting it and responding to it as wholeheartedly as the simplest worshipper. At the secondary level of thinking about primary beliefs, religion is a very complicated matter for the sociologist ; but this does not make it impossible for him to descend from the secondary level to the primary. At the primary level of religious belief a man is contemplating an idea such as that of God, giving himself wholly to this contemplation without any intellectual questioning, and responding to it in simplicity ; and there is no reason why a sociologically-minded person should not do this.

true to a person with other values and another social context. The practical thing, the decision to change one's religion, usually only comes about where social and personal (psychological) factors are also present. Social dissatisfaction with his present religion leads a man to think that some of its ideas are false and some of those of another religion are true. This intellectual aspect must certainly be present, but it would seem that the real struggle between the religions is not at the purely intellectual level but at the level of satisfaction they make possible for the ordinary man.

The final conclusion from these reflections would appear to be that there is no incompatibility between regarding all religious phenomena as socially conditioned and wholeheartedly believing that the ideas of one's own religion are true; but it may be necessary for our supposed theologian to revise some of his theories about the value of religious truth. From the sociological view adumbrated above it follows that religious ideas are only one factor in a social complex which may be called a way of life. The ultimate test suggested is whether this way of life is appropriate to human nature in general or to some sub-species of it (if there is such a thing); and this is to be measured by the satisfaction or contentment of human beings living in a community based on these ideas. Thus the truth of the ideas would not mean that they corresponded directly to reality, but that the way of life in which they were a factor corresponded to reality.

The importance of this formulation of the nature of the truth of religious ideas is that it by-passes the question whether in knowing some aspect of reality we are inevitably distorting it. Distortion could come about through the unconscious influence of our valuations or our attempts to know something, or through some of the processes referred to by psychologists as 'projection'. In the latter case, what is actually internal is presented as external, and it can therefore be maintained that there is no external reality corresponding to this 'projected' idea. Valuations, too, often belong to the life that is in human beings, and thus appear to be external, when they are rather, at least in some senses, internal. When we cease, however, to regard ideas as corresponding directly to reality and see them

of satisfaction and contentment. From this it might be deduced that, in so far as they were thus satisfied, they were living in accordance with their nature. If the question whether the religious ideas correspond to reality is left aside, it can at least be maintained that life in accordance with ideas of a successful religion is, to the extent of its success, life in correspondence with reality. This would seem almost to have got rid of the difference between social and intellectual causation, but such an appearence is deceptive.

For the theologian the normal assumption is that the realities can be simply known and are not themselves affected by the process of being known. In the consideration of social causation, however, this cannot be assumed. For the sociologist the religious ideas of any community are closely linked with the general values accepted by that community. The link is such that the ideas and values cannot be separated. A member of a given community 'sees' the religious ideas of that community to be true because he holds the valuations of the community. Another member of the community, not holding the same values, does not 'see' the truth of the ideas, but tends to think them 'obviously' false in various ways.* Thus, while the theologian is fundamentally concerned with men's beliefs and ideas about aspects of reality, the sociologist is concerned with a complex consisting of a way of life embodied in a society and having its appropriate values, mores, social structures and ideas, all these being interdependent. The sociologist is thus operating with something like a 'coherence theory', except that he is not dealing solely with ideas and beliefs, but also with various social facts. In other words, when a man decides to change his religion, he is not simply deciding that the set of ideas of his new religion is true, and that of his old false, but is expressing a preference for a whole way of life, and is inevitably accepting new valuations and a whole new social environment.

It follows that arguments between adherents of different religions can never be convincing. The central ideas of a religion are linked to values and various social factors, and cannot seem

*These points, briefly sketched here, are expounded more fully in *Truth and the Religions*, Edinburgh, 1963.

the existence of God), but a secondary theory or view about such primary beliefs and their effects. It usually takes the form of holding that a religious statement or idea is true when it 'corresponds to reality'. There is of course an old dispute among philosophers between upholders of the 'correspondence theory' of truth and the 'coherence theory' of truth. The latter say that, since we can never have reality in the pure state, but only our human ideas, observations and assertions about reality, we cannot strictly know that any statement corresponds to reality, but must accept it as true if it is coherent and consistent with our other statements and ideas. For the present purpose let us accept a compromise. There are a great number of statements and beliefs that no sane person would dream of questioning, *e.g.*, that I am sitting on a chair writing. Let us say then that a statement and belief corresponds to reality if, so far as it can be checked, it corresponds to actual and possible unquestioned beliefs, and if, where it cannot be so checked, it is coherent with other beliefs of a similar kind within the same field. The supposed theologian, then, holds that religious beliefs correspond to reality in some such sense, and further that the religious community which holds these beliefs is successful in its life in the world because its beliefs do thus correspond to things as they are. Some of these beliefs will presumably be beliefs about the nature of man, but it is generally assumed that the realities, whether internal to men or external, are not affected by our attempts, successful or unsuccessful, to know them.

The sociologist, on the other hand, reaches somewhat different conclusions. He does not normally deal with truth and falsehood, but with the success and failure of religious movements, and he assesses this in a rather secular fashion—by the movement's ability to increase its following and to maintain its own existence. In this sense Islam clearly succeeded, and the Fāṭimid and Almohad movements clearly failed. Islam succeeded because it met deep fundamental needs common to vast populations over a great area, and common to nearly all sections of any given community. Now to say Islam thus met deep needs means, in fact, that when men lived according to the religious ideas of Islam, they attained an important degree

state—the Fāṭimid state first in Tunisia and then in Egypt, and the Almohad state in North Africa and Spain. Without entering into an exhaustive sociological analysis of these three movements in their similarities and differences, it is possible to give reasons of a sociological kind for the continuing success of Islam and the eventual failure of the Fāṭimids and the Almohads. It could be said that the ideas proclaimed by the Fāṭimids and Almohads had an original appeal only to certain limited classes, that even in the case of these classes the ideas did not affect their lives fundamentally, and that no one proved able to develop and elaborate the ideas so that they came to appeal to most members of the states where these ideas were the official religion. Such statements have a *prima facie* claim to be true, but even if it proved eventually that some rather different sociological statements should be substituted for them, this would not greatly affect the argument being expounded. Any explanation of this type is likely to be sharply opposed to the explanation of the same phenomenon by the theologically-minded person, for he will say that the movement succeeds or fails according to whether the ideas of the religious leader are true or false.

To put the matter briefly, then, many people nowadays, especially those much under the influence of the social sciences, would try to explain religious phenomena by social causation; many religiously-minded people, on the other hand—whom I shall from now on call 'theologians' in that they are thinking about religion—tend to think that the basic explanation of religious phenomena must be at the intellectual or ideational level. The essential problem to be discussed in this article is whether these two types of explanation necessarily exclude one another or whether they are in some sense complementary, and if so how; or in other words, whether a person who accepts the view that religious phenomena are socially conditioned can yet believe whole-heartedly in the truth of his religion. If the prophet's attack on the hoarding of wealth is in fact a way of promoting the interests of one class at the expense of another, may it yet be true, that God asserts that the hoarding of wealth will be punished in the world to come?

First of all let it be noted that the view here ascribed to theologians is not itself a primary religious belief (like belief in

A religion, both in its origin and in its growth, is a social phenomenon. The prophet preaches to people belonging to a society with a distinctive structure. The sociologist can study the classes in the society to which the prophet appeals immediately, those to whom he appeals at a later stage in his preaching, and the class changes brought about by the acceptance of his preaching. In so far as he is concerned with the sociology of knowledge, he also studies the relation between the ideas proclaimed by the prophet and the distinctive interests of each class. In these respects, and others which could be mentioned, the sociologist, if he is doing his work correctly, is making true statements about the preaching of the prophet. He could say, for example—to take an instance which is not fully historical—that the prophet, in attacking wealth, was trying to promote the interests of the underprivileged against the rich. The prophet, on the other hand, in the monotheistic religions, believes that he is proclaiming a message from God, and that this message is true. He may say, for example, that in the world to come God will punish those who trust in riches or hoard riches. What, then, is the relation between these two kinds of truth, the sociologist's conclusion and the prophet's message? If it is true that God punishes undue concern for wealth, is it also true that the interest of the workers is in weakening the rich?

The problem can be posed more acutely by comparing the origin and growth of Islam as a whole with the origin of the Fāṭimid and Almohad movements and their failure to grow beyond a certain point. It is interesting to compare these two movements with the central Islamic movement because in both cases a set of ideas was preached and proclaimed (by 'Ubaid-Allāh the Mahdī and by Ibn Tūmart respectively) and in both cases the set of ideas became the official doctrine of a

THE SOCIOLOGIST AND THE PROPHET:
Reflections on the Origin of Islam

W. Montgomery Watt
Reader in Arabic
University of Edinburgh

Report 14 derives from Muḥammd b. Aḥmad al-Sumaisāṭī (so spelt; Abū Nuʿaim spells al-Shimshāṭī and gives his names, by misprint, as Muḥammad b. Isḥāq, see *Ḥilya* IX, 340, where this anecdote is reported in the same words). For Sumaisāṭ on the Euphrates see Yāqūt V, 138; for Shimshāṭ, also on the Euphrates, see Yāqūt V, 293. This transmitter is cited by Abū Nuʿaim ten times.

Report 15 derives from Muḥammad b. al-Ḥasan al-Miṣrī, not otherwise recorded. For the Tradition *fa-mā taʿārafa* (here not quoted as such) see Furūzānfarr's edition of Rūmi, *Fīhi mā fīhi* 262. For God creating the spirits two thousand years before the bodies, see *e.g.* ʿAin al-Quḍāt, *Tamhīdāt* (Teheran, 1962) 151; Ibn Qaiyim al-Jauzīya, *al-Rūḥ*, 255.

Report 16 derives from al-Rāzī.

Report 17 also derives from al-Rāzī *via* Bakrān b. Aḥmad al-Jīlī.

Report 18 derives from al-Faiḍ b. Isḥāq, not otherwise recorded.

Reports 19 and 20 derive from al-Rāzī.

Report 21 derives from al-Ḥasan b. Muḥammad, not otherwise recorded.

Notes on the foregoing texts

Report 1 derives from Abu 'l-ʿAbbās al-ʿAbbāsī, whose name does not appear elsewhere among the contacts with Dhu'l-Nūn. The story is told in another version, without name of transmitter, in Ibn ʿAsākir, *Ta'rīkh Dimashq* V, 273.

Report 2 derives from Sahl b. ʿAbd Allāh [al-Tustarī], attested as a disciple of Dhu 'l-Nūn by al-Sulamī (*ed.* Shuraibā) 206; al-Qushairī 14 ; al-Samʿānī, *al-Ansāb* 106*b* ; ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-auliyā*, (*ed* Nicholson) I, 252. This is the only report that al-Tustarī visited Egypt.

Report 3 derives from Ḥajjāj b. Aḥmad al-Miṣri, not recorded elsewhere among Dhu 'l-Nūn's contacts.

Report 4 derives from Yūsuf b. al-Ḥusain al-Rāzī (*d.* 304/916-7), one of Dhu 'l-Nūn's closest disciples and a source of many reports : in al-Sulamī eleven, in al-Sarrāj three, in Abū Nuʿaim twenty-eight. For his biography see *Ta'rīkh Baghdād* XIV, 314-19 ; Abū Nuʿaim X, 238-43 ; ʿAṭṭār I, 316-22 : *Shadharāt* II, 245.

Report 5 derives from Abū ʿAbd Allāh [Aḥmad b. Yaḥyā] b. al-Jallā' (*d.* 306/918), attested elsewhere as a disciple of Dhu'l-Nūn. For his biography see al-Sulamī 176-9 ; *Ta'rīkh Baghdād* V, 213-15 ; Abū Nuʿaim X, 314-15 ; al-Yāfiʿī II, 249 ; *Shadharāt* II, 248-9. For the same anecdote told in different words see Abū Nuʿaim IX, 366.

Reports 6 and 7 also derive from Ibn al-Jallā'.

Report 8 derives from Yūsuf b. al-Ḥusain al-Rāzī. The story of the 'Miracle of the Pearls' is reported elsewhere in various versions ; see my paper in *B S.O.A.S.* XII (1947), 36-38.

Reports 9 and 10 also derive from al-Rāzī.

Report 11 derives from Abū Bakr al-Daqqāq, not otherwise recorded.

Report 12 derives from al-Rāzī.

Report 13 also derives from al-Rāzī. Yāqūt, *Muʿjam al-buldān* VI, 208, mentions al-ʿAllāqī as a fortified place near Aswan.

إذا رقّ قلب المرء أذرت جفونه ... دموعًا له فيها سلوّ من الكمد
وإن مصّ بالأشجان من طول حزنه ... علاه اصفرار اللون في الوجه والجسد
وأحمد حال الخائفين مقامهم ... على كمد يضني النفوس مع الكبد
لعمري ما لذّ المطيعون لذّةً ... ألذّ وأحلى من مناجاة منفرد

[20] وروى ابن باكويه عن يوسف بن الحسين قال: قرأت على عكّاز ذي النون:

وأشفق حتى لا ترى في ثيابه ... سوى جلدنا قد ربّطت بعظام
تروّحه الأحزان حتى كأنّما ... سُقي حنظلاً فازداد طول سقام

[21] روى ابن باكويه عن الحسن بن محمّد قال: دخلت على ذي النون فقلت له: أوصني! قال: نعم، ثلاث موجود وثلاث مفقود. العلم موجود والعمل مفقود في العمل العلم مفقود، والعمل موجود والإخلاص في العمل مفقود، والحبّ موجود والصدق في الحبّ مفقود؛ وأنشأ يقول:

أمّا النهار فأنت روح قلوبهم ... والليل تسمع فيه ما تتمتّع
عرجت اليك همومهم فقلوبهم ... مرفوعة منهم اليك تطلّع
وعصابة مثل القداح تلبّسوا ... ثوبًا من الضرّاء لا يتقطّع
أبليت من أحببت يا حسن البلا ... وخصصت بالبلوى رجالاً تخشع
أحببت نجواهم وطول صبيعهم ... وأطلت بلواهم لكي يتضرّعوا
عافيتهم من بعد ما أبليتهم ... فهم سرورًا في المجالس يرتعوا

من شعره وإنشاداته

[١٧] قال ابن باكويه: حدثنا بكران بن أحمد الجيلي: سمعت يوسف بن الحسين الرازي يقول: كنت مع ذي النون المصري على شاطئ غدير، فنظرنا فاذا بضفدع خرج من الغدير، فركبه عقرب وجعل الضفدع يسبح حتى عبر. فقال ذو النون: إن لهذا العقرب لشأنا، فامض بنا! فجعلنا نقفو على أثره، فاذا رجل نائم سكران، واذا حيّة قد جاءت فصعدت من ناحية سرته الى صدره، وهي تطلب أذنه، فاستحكمت العقرب من الحيّة فضربتها، فانقلبت فانفسخت ونزلت العقرب الى الغدير ورجعت، وجاءت الضفدع بها الى الجانب الثاني. فحرّك ذو النون الرجل النائم، ففتح عينيه، فقال: يا فتى! انظر مما نجاك الله! هذه العقرب جاءت فقتلت هذه الحيّة التي أرادتك. ثم أنشأ ذو النون يقول:

يا غافلاً والجليل يحفظه — من كل سوء يدبّ في الظلم
كيف تنام العيون عن ملك — يأتيك منه فوائد النعم

فرفع الشاب رأسه ونهض وقال: إلهي! هذا فعلك بمن عصاك، فكيف فعلك بمن أطاعك! ثم ساح.

[١٨] روى ابن باكويه عن الفيض بن إسحاق قال: أنشدنا ذو النون في عقب مسئلة:

رجال أطاعوا الله في السرّ والجهر — فما باشروا اللذّات حيناً من الدهر
أناس عليهم رحمة الله أنزلت — فظلّوا سكوناً في السهول وفي القفر
يراعون نجم الليل لا يرقدونه — بإدمان حفظ للتعبّد في الصبر
فذاقت قلوب القوم للخلق وحشة — فصاح بها أنس الجليل الى الذكر

[١٩] وروى ابن باكويه عن يوسف بن الحسين قال: سئل ذو النون: ما بال قوم يتكلّمون بالحكمة من غير تعلّم؟ فقال: لا تعجب من هذا! وأنشأ يقول:

منع القرآن بوعده ووعيده — مقل العيون بليلها أن تهجعوا
فهموا عن الملك الكريم كلامه — فهماً تذلّ له الرقاب وتخضع

قال: وسئل: ما بال المحزون؟ اذا تكامل حزنه لا تجرى دمعته! فقال: اذا أرقّ سلا، واذا انكمد شيئا ثم أطرق مليًّا ورفع رأسه وأنشأ:

السماء، فقلت: السلام عليك يا أختاه! فقالت: وعليك السلام يا ذا النون! فقلت لها: من أين عرفتني يا جارية؟ فقالت: يا بطّال! إنّ الله عز وجل خلق الأرواح قبل الأجسام بألفي عام ثم أدارها حول العرش، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، فعرفت روحي روحك في ذلك الجولان حول العرش. فقلت: إنّي لأراك حكيمة، علّميني شيئاً ممّا علّمك الله. فقالت: يا أبا الفيض! ضع على جوارحك ميزان القسط حتى يذوب كلّما كان لغير الله ويبقى القلب مصفّى ليس فيه غير الرّبّ عزّ وجلّ، فعند ذلك يقيمك على الباب ويولّيك ولاية جديدة، ويأمر الخزّان لك بالطاعة. فقلت: يا أختاه زيديني! فقالت: يا أبا الفيض! خذ من نفسك لنفسك، وأطع الله إذا خلوت، يجبك إذا دعوت. ثم تركتني وولّت.

[67] وعن يوسف بن الحسين قال: سمعت ذا النون يقول: وُصف لي رجل بالمغرب وذُكر لي من حكمته وكلامه ما حملني على لقائه، فرحت إليه فأقمت على بابه أربعين يوماً على أن يخرج من منزله إلى المسجد ويقعد. فكان يخرج وقت كل صلاة يصلّي ويرجع كالواله لا يكلّم أحداً. فقلت له يوماً: يا هذا! إنّي مقيم هنا أربعين صباحاً لا أراك تكلّمني. فقال لي: هذا لساني سبع، إن أنا أطلقته أكلني. فقلت له: عظني رحمك الله موعظة أحفظها عنك. قال: وتفعل؟ قلت: نعم إن شاء الله. قال: لا تحبّ الدنيا وعدّ الفقر غنىً، والبلاء من الله نعمة، والمنع من الله عطاءً، والوحدة مع الله أنساً، والذلّ عزّاً، والحياة موتاً، والطاعة حرفةً، والتوكّل معاشاً، والله لكلّ شدّة عدّة. ثم مكث بعد ذلك شهراً لا يكلّمني، فقلت: رحمك الله! إنّي أريد الرجوع إلى بلدي فإن رأيت أن تزيدني في الموعظة؟ فقال: اعلم أنّ الزاهد في الدنيا قوته ما وجد، ومسكنه حيث أدرك، ولباسه ما ستر، الخلوة مجلسه، والقرآن حديثه، والله الجبّار العزيز أنيسه، والذكر رفيقه، والصمت جُنّته، والخوف سجيّته، والشوق مطيّته، والنصيحة مهنته، والإعتبار فكره، والصبر وساده، والصدّيقون إخوانه، والحكمة كلامه، والعقل دليله، والعلم حليله، والجوع أُدمه، والبكاء دأبه. قلت: ثم يتبيّن الزيادة والنقصان؟ قال: عند المحاسبة للنفوس.

سيف الكفاية، وعقد لك رايات الإرادة، فيا لها من ولاية!

[١٣] وروى ابن باكويه عن يوسف بن الحسين قال: سمعت ذا النون يقول: كنت بالعلاقية، فإذا بثلاثة عليهم الجبب القطوانيات وبيد كل واحد منهم ركوة وعكازة. فلما رأوني قال بعضهم لبعض: اعدلوا الى أبي الفيض ذي النون! فعدلوا اليّ وبدأوني بالسلام. فقلت لهم: من أين القوم؟ فقال أحدهم: من زهرة رياض الأنس. قلت: بمن؟ فقال الآخر: بالله ذي المواهب. قلت: فما صنعتم في تلك الزهرة ومن ساعدكم على شربكم؟ فقال: زفرات وعبرات، فتجرعنا بشربنا رنق عواشي العمى. ثم قال بعضهم لبعض: هذا ذو النون المتكلم في المحبة والمدعي في الله قربه! منهم في هذا الكلام واذا بريح عظيمة هبت، واذا أنا بمائدة عليها من كل لون كأنها زينت، فلما رأيت ذلك قلت: سبحان الله مكرم أوليائه! فقالوا: يا ذا النون! أنت لله ولي؟ فقلت: أحدث نفسي أن أكون وليًا له. فنظروا اليّ كالمتفرسين فيّ. فقلت: توصوني بوصية وتخصوني بدعوة! فاذا بفتيان قد انحدروا من جبل العلاقية فسلموا، ثم قالوا: يا إخواننا! ما بال البطال ذي النون لا يجيب جوابًا ولا يقربه؟ ثم جلسوا الى تلك المائدة فأكلوا وجعلوا لا يلتفتون اليّ ولم يدعوني اليها. فقال الفتيان: يا ذا النون! إنك ضعيف اليقين ولم تحط في مواطن أهل الحق. فأكلوا وانصرفوا وبقيت كالمتحير.

[١٤] وعن محمد بن أحمد السميساطي قال: سمعت ذا النون يقول: بينا أنا أسير في جبال أنطاكية اذا أنا بجارية كأنها مجنونة، وعليها جبة من صوف. فسلمت عليها فردت السلام، ثم قالت: ألست ذا النون؟ قلت: نعم، عافاك الله! كيف عرفتني؟ فقالت: عرفتك باتصال معرفة حب الحبيب. ثم قالت: أسألك عن مسئلة؟ قلت: سلي! فقالت: ما السخاء؟ قلت: البذل والعطاء. قالت: هذا سخاء في الدنيا، فما السخاء في الدين؟ قلت: المسارعة الى طاعة المولى. قالت: فاذا سارعت الى طاعة المولى تحب منه خيرًا؟ قلت: نعم للواحدة عشرة! قالت: مه يا بطال! هذا في الدين قبيح، ولكن المسارعة الى طاعة المولى أن يطلع على قلبك وأنت لا تريد منه شيئًا. ويحك يا ذا النون! إني أريد أن أطلب منه شهوة منذ عشرين سنة فأستحي منه مخافة أن أكون كأجير السوء، اذا عمل طلب الأجر. أخرجه أبو نعيم في الحلية.

[١٥] وعن محمد بن الحسين المصري قال: سمعت ذا النون يقول: بينا أنا أسير في تيه بني اسرائيل اذا أنا بجارية سوداء قد استلهما الوله من حب الرحمن شاخصة ببصرها نحو

عرفتني؟ قال: عرفت نفسي نفسك. قلت: ومن أين وقعت بينهما المعرفة؟ قال: يوم ورودهما
على شاطئ نهر القلق، سُقيت النفوس بكأس الرمق، فلا تعرف الأرواح إلا الشوق والأرق،
فغمست [illegible] صدورهم في لجج الإشتياق، وأموجت نفوسهم في رياض الاحتراق، فعند ذلك النفوس
عارفة بأرواح العارفين وتأنس الى أخواتها لما وقع بينهما من المعرفة في ساحة المفاوضة والركض
في ميادين المحبة. فقلت: حبيبي! متى ينال العبد الإخلاص؟ قال: اذا خشى الحساب والقصاص، يوم
يؤخذ بالنوى والنواص. قلت: فما علامة الوجد والقلق؟ قال: أن تكون ليلك ساهرًا باكيًا، فإنه من
كان على ما ذكرت لم يهنأ بنوم ولم يأكل ولم يشرب لاحتراق قلبه، فإن الأعين لا تنام لما في
صدرها من نيران الصبابة. وتركني ومضى.

[10] ومن يوسف بن الحسين قال: سمعت ذا النون يقول: وُصف لي رجل في جبل المقطم، فقصدته
فرأيت رجلاً متعبدًا، فمكثت معه أربعين يومًا لا أكلمه، فاستخرت الله يومًا في كلامه وسألت
الله أن يوفقه لي فقلت: أيها الشيخ! فيما النجاة؟ فقال: في التقوى والمراقبة. فقلت: زدني! فقال:
فرّ من الخلق ولا تأنس بهم. فقلت: زدني! فقال لي: إن لله عبادًا نظروا الى باطن الدنيا كما نظر
الخلق الى ظاهرها، فأماتوا منها ما خشوا أن يميتهم، وتركوا منها ما علموا أن سيتركهم، فهم
خاصته. قلت له: زدني! قال: انهم قوم صافوه بالعقول، ووفوا له بالفطن، وسقاهم كأس محبته
فهم في عطشهم أرويا، وفي ريّهم عطاشى. قلت له: زدني! قال: انهم أقوياء في توكلهم. ثم تركني
ومضى.

[11] ومن أبي بكر الدقاق قال: سمعت ذا النون يقول: وُصف لي رجل بالمغرب. فقصدته فسرت
مسافة ثلاثة أشهر طمعًا في رؤيته للإستفادة منه. فلما وصلت اليه قال لي: يا أبا الفيض!
إن كنت جيئته لتعرف كلما في خزانته فما الى ذلك سبيل، وإن كنت جئت لتطلب الله عندنا
فأول قدم توجهت به الينا وجدته. ثم تركته والسلام، فكان هذا فائدتي منه.

[12] ومن يوسف بن الحسين قال: قال ذو النون: كنت مارًّا على شط النيل فرأيت غلامًا أسود
فقلت: السلام عليك يا زنجي! فقال: وعليك السلام يا ذا النون! قلت: ومن أين عرفتني؟ قال:
عرفت روحي روحك. قلت: بم عرفت؟ قال: عرفت بفسح رتق نطق أعين تحقيق أنس المعرفة،
محرقة المعرفة عموق أبصار القلوب، فعرفتك بمعرفة الجنان. فقلت: ما اسمك يا غلام؟ قال:
صندل. فقلت: متى يستوجب العبد الولاية؟ قال: اذا نشر عليك ثوب العناية، وقلدك

[٦] وعن أبي عبد الله بن الجلاء، قال: كنا اذا جلسنا للإفطار، تجيء غزالة فتقف حذاءنا فيقول ذو النون: وسّعوا لها! فكانت تأكل معنا مدة كل ليلة.

[٧] وعن أبي عبد الله بن الجلاء قال: كنت مع ذي النون بمكة، فجعنا أياماً؛ فقام يوماً ذو النون وقت الظهر فصعد الجبل للطهارة، وأنا معه أحمل الماء. فرأيت قشور الموز في الوادي. فأخذ قطعتين أو ثلاثة. قلت اذا تباعد الشيخ للطهارة: آكل أنا هذا! فلما صعدنا الجبل وتباعدنا عن الناس قال: ارم قشور الموز! فرميت بها، ومضى وفرغ من وضوئه ورجعنا الى المسجد وصلينا وجلسنا، واذا شاب قد جاء ومعه طبق. فقال الشيخ اتركه! ثم قال لي. كله! قلت: وحدي؟ قال: أنت طالبته، لم أطلبه فأكلت وحدي وأنا خجل

مبدأ سلوكه

[٨] روى ابن باكويه عن يوسف بن الحسين قال: لما استأنست بذي النون قلت له. أيها الشيخ! ما كان مبدأ شأنك؟ قال: كنت شاباً صاحب لهو ولعب وأضرب الملاهي ضرباً يعني بن السامع، ثم إني تبت وتركت ذلك كله وخرجت حاجاً الى بيت الله الحرام ومعي بضيعة فركبت في المراكب مع تجار من مصر، وركب معنا شاب صبيح. فلما توسطنا البحر فقد صاحب المركب كيساً فيه مال. ففتّش من في المركب، فلما وصلوا الى الشاب ليفتشوه وثب وثبةً من المركب حتى جلس على موج من أمواج البحر وقام له الموج على مثال سرير وهو جالس عليه، ثم قال: يا مولاي! إن هؤلاء اتهموني وإني أقسم عليك يا حبيب قلبي أن تأمر كل دابة في هذا المكان أن تخرج رؤوسها وفي أفواهها جوهرة. قال ذو النون: فما تم كلامه حتى رأينا دواب البحر امام المركب وحواليه قد أخرجت رؤوسها وفي فم كل واحدة منها جوهرة مضيئة تتلألأ وتلمع. ثم وثب الشاب من الموج الى البحر وجعل يتبختر على متن الماء ويقول: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، حتى غاب عن بصري فهذا هو الذي حملني على السياحة، فذكرت قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا يزال في هذه الأمة ثلاثون قلوبهم على قلب خليل الرحمن، كلما مات واحد أبدل الله مكانه واحداً

[٩] وعن يوسف بن الحسين قال: سمعت ذا النون يقول: خرجت الى بيت الله الحرام، فلقيت في الطريق شاباً فقلت: السلام عليك يا حبيبي! قال: وعليك السلام يا ذا النون! قلت ومن أين

من كراماته وأحواله

[١] روى ابن باكوية في كتاب أخبار العارفين عن أبي العبّاس العبّاسي قال: كنت مارًّا بمصر فرأيت حلقةً فاذا رجل تعلّق بآخر والدم يسيل على ثيابه. فوقف عليهم ذو النون وقال: ما لك؟ قال: هذا كسر ضرسي! فأخذ ذو النون سنّه ووضعه في مكانه وقرأ عليه، فاذا السنّ كما كان. فلمّا تفرّق الناس عنه، تعلّقت به وقلت: أرى معك اسم الله الأعظم. فقال: تنحّ عنّي! فقلت: لا أفارقك أو تعلّمنيه. فأقبل عليّ وقال: يا هذا! اذا راق قلبك فادع بما شئت فذاك اسم الله الأعظم!

[٢] وعن سهل بن عبد الله قال: لبست المرقّعة وعزمت على أن أسافر الى ذي النون على التوكّل، فلمّا بلغت الى مصر ودخلت عليه قال لي: ما هذا اللباس؟ قلت: قد نويت أن أسافر على التوكّل. فقال لي: سافرت عدّة سنين وما صحّ لي التوكّل إلّا في وقت واحد؛ ركبت البحر فتكسّر المركب، فتعلّقت بخشبة من خشب المركب فقلت لنفسي إن حكم الله عليك بالغرق ما تنفعك هذه الخشبة؟ فخلّيت الخشبة وطفيت على الماء فوقفت الى الساحل فنظرت فاذا تحت صخرة مكتوب عليها: وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (سورة الطلاق ٣)

[٣] وعن حجاج بن أحمد المصري قال كنت مع ذي النون في سفر، فنزلت أنا وإيّاه عند شجرة أم غيلان؛ فقلنا: يا أطيب هذا الموضع لو كان فيه رطب! فتبسّم وقال: تشتهون الرطب؟ وحرّك شجرتيه ثمّ قال: أقسمت عليك بالذي ابتدأك إلّا نثرت علينا رطبًا جنيًّا! ثمّ حرّكها فنثرت رطبًا، فأكلنا وشبعنا ثمّ نمنا؛ فلمّا قمنا حرّكناها فنثرت علينا شوكًا.

[٤] وعن يوسف بن الحسين الرازي قال: كنت جالسًا عند ذي النون اذ دخل انسان ومعه جام فيه خبيص فتركه بين يديه وأخذ يأكله. فدخل بعض المريدين ورآه فقال: أيّها الشيخ! تأمرنا بأكل خبز الشعير والملح، وتأكل أنت الخبيص؛ أيش علم هذا؟ فقال لي: خذ القصعة الى أقصى البيت! فأخذها المريد وذهب بها الى أقصى مكان في البيت. ثمّ قال ذو النون: أيّتها القصعة إليّ! فجاءت القصعة اليه. فقال: يا بنيّ! اذا وصلت الى هذا المقام فكل الخبيص فإنّه لا يضرّك.

[٥] ومن أبي عبد الله بن الجلاء قال: كنا مع ذي النون سائرين، واذا بامرأة صرخت على شط النيل وا ابناه وا ابناه! أخذه التمساح وغاص. فأتزر ذو النون بمئزر وغاص في النيل ولحق التمساح فشق فمه وأخذ الصبيّ من فمه ودفعه الى أمّه.

NOTES

1. Bibliography in *E.I.* (2)1, 242 ; add other references from Brockelmann, *G.A L.* Suppl. I, 214, and Ibn Ḥajar, *Lisān al-mīzān* II, 437—8.
2. *G.A.L.* Suppl. I, 214, based upon Massignon, *Essai* 184.
3. *Kashf al-zunūn* (Istanbul, 1943), col. 1812.
4. *Handlist of Arabic Manuscripts* VI, 122.
5. *G.A.L.* II, 156 ; Suppl. II, 195.
6. *Kashf al-zunūn*, col. 157 ; Ibn al-'Imād, *Shadharāt al-dhahab* III, 184.
7. Ibn Khallikān (Cairo, 1367/1948) I, 28).
8. See Abū Nu 'aim, *Ḥilyat al-auliyā'* X, 3.
9. *Lisān al-mīzān* II, 437.
10. *al-Risāla* (Cairo, 1330), 9.
11. For the correct text see Ibn Khallikān I, 281.
12. For Ibn al-Ta 'āwīdhī (519-83/1125-87) see *G.A.L.* I, 249 ; Suppl. I, 442; also known as Sibt Ibn al-Ta'āwīdhī. His grandfather Ibn al-Ta'āwīdhī (al-Mubārak b. al-Mubārak b. 'Ali al-Jauharī) could scarcely be intended ; he was a noted ascetic (see Ibn Khallikān IV, 90), and in any case he was born long after Dhu'l-Nūn's death.
13. *Kashf al-zunūn*, col. 27.
14. *G.A.L.* Suppl. I, 770, based on Massignon, *Hallaj*, Bibliographie 14.*
15. *Lisān al-mīzān* V, 230 ; *Shadharāt al-dhahab* III, 242 ; *Kashf al-zunūn*, col. 27.
16. Presumably 'Abd al- 'Azīm b. 'Abd al-Qawī al-Mundhirī (d. 656/1258), for whom as a historian see F. Rosenthal, *History of Muslim Historiography*, 436.
17. *G.A.L.* I, 434 ; Suppl. I, 776 . For a judgment on his reliability see Massignon, *Essai* 184.
18. From the *Kitāb al-Zuhd*, for which see *G.A.L.* Suppl. I, 619.
19. Muḥibb al-Dīn Ibn al-Najjār, see *G.A.L.* I, 360 ; Suppl. I, 613.
20. The lost *Ta'rīkh Nīsābūr*, see *G.A.L.* Suppl. I, 277.
21. Thus, in addition to the inflated text from Ibn Khallikān referred to above, the reference on fol. 60*b* to the *Risāla* (*i.e.* al-Qushairī) is incorrect ; the quotation is actually an extract from al-Yāfi'ī (an author ignored by al-Suyūṭī), *Mir'āt al-jinān* II, 150. The reference on fol. 71*a* to the *Ta'rīkh Baghdād* also appears to be mistaken.

The fifth section (fol. 58*b*) is an account of Dhu 'l-Nūn before al-Mutawakkil : ذكر ما وقع له مع الخليفة المتوكل. The following authoritise are quoted :

(1) Abū Nu'aim, fol. 58*b*, fol. 61*a*.
(2) Al-Qushairī, fol. 60*b*.

The sixth section (fol. 61*b*) is a collection of Dhu 'l-Nūn's poems : ذكر نبذة من شعره و انشاداته. The following authorities are quoted :

(1) Abū Nu'aim, fol. 61*b*.
(2) Ibn Bākūya, fol. 68*a*.

The seventh section is a collection of the Traditions transmitted by Dhu 'l-Nūn : ذكر ما اسند زو النون من الحديث. The following authorities are quoted :

(1) Al-Sulamī, fol. 70*a*.
(2) Abū Bakr al-Shīrāzī, fol. 70*a*.
(3) Abū Nu'aim, fol. 70*b*.
(4) Ibn 'Asākir, fol. 71*a*, fol. 72*b*.
(5) Al-Khaṭīb al-Baghdādī, fol. 71*b*, fol. 72*b*.
(6) Al-Dāraquṭnī, fol. 71*b*.
(7) Ibn al-Najjār (*d.* 643/1245),[19] fol. 71*b*.
(8) Al-Hākim in his *Ta'rikh*, *i.e.* al-Nīsābūrī (*d.* 404/1014)[20] fol. 72*a*.

Al-Suyūṭī's monograph is thus seen to be a characteristic and not particularly accurate[21] compilation of extracts from earlier sources, hardly worthy of being dignified with the name of a biography ; its only claim to originality lies in his reclassification under distinct headings of the raw materials available to him. No point would be served by republishing the quotations from works already in print. However, the extracts from lost or unpublished sources do merit bringing to light, in order to complete the repertory of the fragmentary and scattered information enabling an ultimate reconstruction of the life, dicta and doctrines of Dhu 'l-Nūn al-Miṣrī. A few examples are appended to indicate the character of these supplementary materials.

These extracts are confined to quotations from Ibn Bākūya.

zuhhād wa'l-'ibād wa'l-'ārifīn). Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh Ibn Bākūya, whose anecdotes about al-Hallāj were published by L. Massignon in his *Quatre textes*, is stated to have died in Shiraz in 442/1050 ;[14] the more correct date appears to be 428/1037,[15] and this is confirmed by a quotation which al-Suyūṭī introduces from a *juz'* in the handwriting of al-Dhahabī :

من كبار مشايخ الصوفية سمع من القطيعى و ابى الشيخ ابن حيان والاسعيلى و ابن عدى و طاف البلاد ولقى المشايخ - روى عنه آبو القاسم القشيرى و ابنه عبد الواحد وأبو بكر بن خلف الشيرازى مات سنه اربع مائة و ثمان و عشرين نقلت ترجمته من خط الحافظ الذهبى على جزء من حديثه]

(2) Al-Mundhirī in his *Ta'rīkh Miṣr* (a brief citation),[16] fol. 4*a*.

(3) Abū Nu 'aim in his *Hilya*, fol. 4*a*.

(4) Ibn Khamīs (*d*. 552/1157) in his *Manāqib al-abrār*,[17] fol. 4*b*.

The second section (fol. 5*b*) deals with the beginning of Dhu'l-Nūn's mystical career: [ذكر مبدا سلوكه و بعض ماوقع لهفى [ذالك. The following authorities are quoted :

(1) Ibn Bākūya, fol. 5*b*, fol. 8*a*.
(2) Abū Nu'aim, fol. 7*a*, fol. 10*a*.
(3) Al-Mundhirī, fol. 11*a*.

The third section is a collection of Dhu 'l-Nūn's sayings : ذكر نبذ مماوقع الينا من حكمه و كلامه. The following authorities are quoted :

(1) Al-Sulamī, fol. 11*b*.
(2) Ibn Bākūya, fol. 14*a*.
(3) Abū Nu'aim, fol. 27*b*.
(4) Al-Baihaqī (*d*. 458/1066),[18] fol. 45*b*.
(5) Al-Mundhirī, fol. 47*b*.
(6) Ibn 'Asākir, fol. 48*a*.

The fourth section is a collection of Dhu 'l-Nūn's prayers : ذكر نبذ من مناجاته و دعواته. The following authorities are quoted :

(1) Ibn Bākūya, fol. 48*a*.
(2) Abū Nu'aim, fol. 50*b*.

(Faiyāḍ b. Ibrāhīm and Thaubān b. Ibrāhīm), and the information that he had a brother called Dhu 'l-Kifl Sālim (or Maimūn), are quoted from the lost *Alqāb al-ruwāt* of Abū Bakr Aḥmad b. 'Abd al-Raḥmān al-Shīrāzī (*d.* 407/1016).[6] Brief citations follow from Ibn Yūnus (the statement is that reproduced by Ibn Khallikān),[7] al-Dāraquṭnī, Abū Nu'aim al-Iṣfahānī (the *Ḥilyat al-auliyā'*)[8] al-Dhahabī (the *Lisān al-mizān*),[9] and al-Sulamī. Next comes an account of the 'conversion' of Dhu 'l-Nūn drawn from an unspecified source (the source was actually al-Qushairī).[10] These preliminaries conclude with a quotation from Ibn Khallikān which is worth reproducing, for reasons which will appear.

وقال ابن خلكان : رايت فى بعض المجاميع فى اخبار ذى النون ان بعض الفقراء من تلامذته فارقه من مصر و قدم بغداد فحضر بها سماعاً فلما طاب الوقت و تواجد انشد المغنى ابيات ابن التعاويذى عفا الله عنه :

سقاك سار من الوسمى هتان

الى ان قال منها :

بين السيوف و عينيه مشاركة   من اجلها قيل للا غماد اجفان

فقام ذلك الفقير و دار واستمع و صرخ ووقع فحركوه فوجدوه ميتاً فوصل خبره الى شيخه ذى النون فقال لاصحابه : تجهزوا حتى نمشي الي بغداد - فلما وصل اليها قال : ائتونى بذلك المغنى ! فأحضروه فسأله من قضية ذلك الفقير ، فقص عليه ، فقال ، آنشد ذلك الشعر ! فانشد ، وصرخ الشيخ على المغنى فوقع ميتاً - فقال الشيخ ، قتيل بقتيل ! اخذنا ثار صاحبنا ، ثم عاد من فوره الى مصر ، رضى الله عنه ونفع ببركاته آمين آمين آمين !!

Apart from certain minor inaccuracies in the citation,[11] it is to say the least surprising to find al-Suyūṭī importing into the narrative, in the most circumstantial manner, the quotation from Ibn al-Ta'āwīdhī, a poet who was not born until some 265 years after Dhu 'l-Nūn's death ![12]

The first of the sections into which the treatise is divided is concerned with the reported miracles of Dhu 'l-Nūn: ذكر نبذ من كراماته و احواله The following authorities are quoted:

(1) Ibn Bākūya in his *Akhbār al-'ārifīn*,[13] fol. 2*b*. (Later in the treatise, fol. 14*a*, this work is referred to as *Akhbār al-*

Amongst the hundreds of books and pamphlets credited to that fantastic Egyptian polygraph Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (*d.* 911/1505) is a very rare monograph on the life and sayings of the celebrated mystic Dhu 'l-Nūn al-Miṣrī.[1] The title of this treatise is given by Brockelmann as *al-Sirr al-maknūn fī manāqib Dhi 'l-Nūn*.[2] Hajjī Khalīfa lists it as *al-Muknūn fī tarjuma Dhi'l-Nūn*,[3] which comes a degree closer to the title as it occurs in the newly reported copy in the Chester Beatty Library.[4]

Chester Beatty Arabic 4865 contains in 92 folios the texts of two works by al-Suyūṭī. The second, *al-Khabar al-dāll 'alā wujūd al-quṭb wa'l-autād wa'l-nujabā' wa'l-abdāl* (folios 79-92), is preserved in quite a few copies.[5] It is preceded (folios 1-78) by the work called, in the body of the text, *al-Maknūn fī manāqib Dhi'l-Nūn*, and, on the title page, *al-Maknūn fī manāqib Abi'l-Faiḍ Dhi 'l-Nūn*. The transcription was completed on 15 Jumādā [gap] 1114=1702. The copyist, who was reasonably accurate but capable of making grammatical blunders, gives his name as Muḥammad b. Khaṭṭāb b. Yūsuf b. 'Abd al-Raḥīm al-Miṣrī al-'Arīf al-Shāfi'ī (*madhhaban*) al-Aḥmadī (*khirqatan*) al-Naqshabandī (*ṭarīqatan*). He wrote a comfortably clear *naskh*.

The treatise begins laconically enough :

الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى هذا كتاب سميته المكنون
فى مناقب ذى النون

The author immediately cites al-Sulamī's *Ṭabaqāt al-Ṣūfīya* for the names and *obiit* (245) of Dhu 'l-Nūn, the first paragraph of that notice (*ed.* Shuraibā, *pp.* 15-16 ; *ed.* Pedersen, *p.* 23), in the shorter version as represented by British Museum Add. 18,520. The *obiit* is confirmed by reference to al-Qushairī (*Risāla*, ed. Cairo, 1330, *p.* 8), and the alternative date 248 is given anonymously as in al-Sulamī. Variants of his names

A BIOGRAPHY OF DHUL-NŪN AL-MIṢRĪ

A. J. Arberry
University of Cambridge

stimulating them was the, or one, reason why they so often proved themselves uncontrollable and therefore as potentially dangerous to their own side as to the enemy in battle. Alternatively, if or when they were not so stimulated by artificial means, those who employed them could use them for offensive purposes only in the rutting season, when they would be naturally dangerous; but how could an attack be made to coincide with this season ? Western sources throw no light on these problems ; what may then be asked is whether any solutions can be found in Indian literature.

that the beasts would rush madly to and fro in the hippodrome and trample the unarmed Jews to death. The plan miscarried ; they turned on the armed troops in charge of them and trampled them to death. Aelian, to whom Oesterley and Box refer on the authority of Grimme but whom they do not seem to have consulted, confirms this interpretation.

Consequently the Greek 'they showed' must be an error for 'they gave to drink', caused by confusing *hirwāh*, a by-form of *hir'āh* 'gave to drink', with *her'āh* 'showed'. The confusion of these two verbs, however, which is confirmed by the ancient Versions and has been recognized since the 12th century, *e.g.*, by Schultens, is so common in Hebrew texts that it hardly calls for comment (*e.g.* Proverbs xxiii 31, Septuagint ; Ecclesiasticus xxxi 28, Vulgate).

The reason for this practice is clear. The elephants which Darius III used were Indian, and Alexander the Great following him used Asian elephants, as also did the Seleucids and Ptolemies and apparently also the Carthaginians and Romans ; for the military use of these creatures had been learnt from Indian princes. Asian elephants, however, though large and stronger than African elephants, are generally inoffensive and timid; consequently, though dangerous at certain seasons, they required artificial stimulation to make them active when not naturally excited. The Romans distrusted them, especially as in such circumstances they were apt to become confused— and stampeding, to throw their own party into confusion (like Scipio's elephants at the battle of Thapsus in 46 B.C.), and gave up using them in war before the Imperial period.

This article contains nothing new* but poses several questions which call for answers. How could enough intoxicating liquor be provided for a considerable number of elephants before going into battle to ensure that they would display the 'Dutch courage' gained by these means at the right moment and how could such huge beasts be in an effective measure adequately controlled when under its influence ? Possibly this method of

*Cf. Wellmann in Pauly & Wissowa's *Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenshaft* V [1905] i 2248-57, whence most of the references are taken.

must now be discussed ; for both ancient and modern commentators of the apocryphal books have signally failed to understand what was done and why it was done.

The first account relates how 'they (*sc.* the Seleucid army) showed the elephants the blood of grapes and mulberries that they might prepare them for battle' (I Maccabees vi 34, R.V.). On this Oesterley and Box (Charles *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* I 88) ineptly remark that 'the liquor was only shown to them ; for, had they drunk of it, they would have got out of hand.' If only these editors had read on into the next book, they might have dicovered the purpose of this apparently strange practice. This tells how 'he (*sc.* Philopator) summoned Hermon, who was in charge of the elephants, and filled with bitter anger and wrath and altogether inflexible, ordered him for the next day to give all the elephants, in number five hundred, copious handfuls of frankincense end abundance of unmixed wine (*i.e.* undiluted with water but spiced) and then, when they were maddened by the plentiful supply of drink, to bring them in to compass the fate of the Jews.... And the ruler of the elephants, having driven the beasts into a state almost, one might say, of madness by fragrant draughts of wine mingled with frankincense and having fitted them in a fearful guise with implements (*i.e.* spikes on their feet), at dawn, the city being filled with countless multitudes thronging towards the hippodrome, entered the palace and urged on the king to the business before him.... But the beasts turned round against the armed host that followed them and began to tread them under foot and destroy them (III Maccabees v 2-49).

Similarly Aelian says that 'the drink of an elephant belonging to a herd but which has been tamed is water, but that of an elephant that is going to engage in battle is wine, not however wine made from grapes; for men prepare it from rice or from cane' (Aelian *de animalibus* xiii 8).

Obviously the purpose of giving elephants 'wine' of some sort before battle was to intoxicate them so that they would rush madly into the enemy lines (like a tank driven by a drunken driver) and throw them into confusion. So Philopator hoped

place. They were, however, not very successful once the Romans had learnt how to deal with them.

The Romans themselves did not often use elephants in war. They first employed them against Phillip of Macedon (382-336 B.C.), when they posted them in advance of their front line, apparently in the hope of breaking the enemy front-line; and they again made a brief appearance during the Jugurthine war. The last great battle in which they were employed was that at Thapsus in 46 B.C., when Scipio's elephants were thrown into confusion by sling-stones and arrows and, turning back, hurled themselves on their own ranks, whereupon Caesar took 83 of them alive and afterwards struck a coin depicting an elephant in honour of the victory. This was the last occasion on which the Romans employed elephants for military purposes.

The elephant is not mentioned in the Old Testament; for the Hebrew word in the only passage in which it has been found is now taken to be the hippopotamus (Job xl 15).

In the apocryphal books, which deal with the Maccabaean revolt against the Seleucid kings, elephants are frequently mentioned. Thus Antiochus III, surnamed the (Great 223-187 B.C.) is said to have disposed of a considerable number of elephants (I Maccabees iii 34), put on one occasion at 32 'trained for war' (*ibid.* iii 34) and on another at 120 elephants as well as horses and chariots; and Eumenes II king of Pergamum, when he defeated him, obtained possession of them together with a large slice of territory (*ibid.* viii 6—8). Afterwards, when Antiochus had been murdered, his general Tryphon (who was responsible for the murder) seized his elephants and became master of Antioch. Further, Lysias, general of Antiochus IV Epiphanes (175-163 B.C.), who had charged him with the extermination of the Jews, had a corps of 80 elephants at the battle of Bethsura, where he sustained a crushing defeat (II Maccabees xi 4); and the 'towered elephant' which Antiochus V Eupator had brought him no advantage at the battle of Modin, when it was easily brought down by a picked body of young men (*ibid.* xiii 15).

Two references to elephants in the history of the Maccabaean war, which raise an interesting point of military practice,

spring of 323 B.C. After Alexander the Great the Seleucid Antigonus had the largest number of elephants (Pansanias *Graeciae Descirptio* I xii 3) and Eumenes acquired 120 Indian elephants for his army (Diodorus Siculus *op. cit.* XIX xiv 8).

The Epirote Pyrrhus (318—272 B.C.) brought the use of elephants in battle to the notice of the Romans; for at Heracleia in 280 B. C. he owed his victory over them to these creatures. As the district in which this place lay was Lucania in southern Italy, they were often called 'Lucanian oxen' by tne Romans. In the battle of Beneventum in 275 B. C. the elephants played the decisive part though on this occasion in favour of the Romans, who discharged fire-brands amongst them so that they panicked and threw the Greek lines into confusion; four of them fell alive into the hands of the Romans and were exhibited in the resultant triumph in Rome. Elephants also played an important part in the Carthaginian and Seleucid campaigns against Rome. The Carthaginians, who like the Ptolemies organized elephant-hunts, had long kept elephants for military purposes; and stables for 300 elephants were said to exist in Carthage. Hanno took 60 of them with his fleet for use in the first Punic War; and at Tunes in 255 B.C. the Carthaginians owed their success to the 100 elephants which they had with them. The Romans, however, captured 120 of them after their victory at Panormus in 251 B.C. Similarly Hannibal had 37 elephants with him in the spring of 218 B.C. when he left Carthagena and brought most of them safely over the Alps; but only a few survived the crossing of the Apennine hills. Since the Romans learnt how to put these troublesome creatures to flight, they became a menace rather than a support to the side employing them; Hasdrubal therefore passed a general order that any rider of an elephant which showed signs of turning back must at once put it to death.

The Seleucid Antiochus V Eupator (163-162 B.C.) brought 'towered elephants' into battle against the Romans; these were adorned with frontlets and feathered ornaments on their heads *in terrorem* and carried four armed men beside the driver. How difficult they found them in clashes in the hostile armies is shown by the terms of the treaty whereby Antiochus agreed to surrender all his elephants and not to acquire others in their

years. Subsequently, in spite of this correction, its age is greatly exaggerated: so one of those which king Porus employed is said to have been exhibited in Taxila when Apollonius of Tyana visited the place nearly 530 years afterwards. Many other apocryphal stories are reproduced by classical authors, which can be passed by in silence.

Indian princes caught, tamed and trained elephants for their own purposes, of which the principal was war ; and from them the practice spread to other Asian as also to various African, especially Ethiopian, rulers. The method of catching them, which the Greek writer Megasthenes describes, as several ancient authors report it (Diodorus Siculus *op. cit.* II xlii 1, Strabo *op. cit.* XV i 42, Pliny *op. cit.* VIII viii 24—6, Arrian *Indica* XIII 1—13) is said still to be the practice of Indian hunters. Indian princes are reported to have employed astonishing numbers of these creatures : *e.g.* the king of the Calinger on the Ganges had 700, the king of the Andarer over 1,000, and the king of the Prasians over 3,000 elephants trained for war (Pliny *op. cit.* VI ix 65—8). Not much is known of African practice; but Ptolemy II (285—246 B.C.) king of Egypt set up regular settlements from which elephant-hunts were organized. In fact, the Ptolemies, who suppressed the Ethiopian 'elephant-eaters', probably like the Roman emperors after them, reserved the right of hunting elephants to themselves.

As already said, Darius III Codomannus, who had a special detachment of Indian troops with 15 elephants (Arrian *Expeditio Alexandri* III viii 6), brought the use of elephants in war to the Middle East. Alexander the Great was the first European commander to use them in battle, when he made decisive use of them. In 331 B.C., at Gaugamela, Darius lost 15 elephants to him, and a large number fell into his hands in the course of his Indian campaign (Arrian *op. cit.* IV xxvii 9); at Taxila its prince Taxiles surrendered 30 elephants to him with much other tribute as a token of submission (Arrian *ibid* V iii 5) and at the battle for the crossing of the Hydaspes (Jhelum) the Indian prince Porus himself mounted on an elephant, was defeated and surrendered all his elephants to the conqueror, who treated him with great magnanimity (Curtius *Vita Alexandri* viii 9—45). Alexander then sent a force with 300 elephants to Babylon, which he enteredin the

Although ivory had long been known as an artistic medium, the elephant plays no part in early Greek legends, so that it cannot have been known to the Greeks till a relatively late date. In fact, Herodotus is the first western, Greek or Roman, writer to speak of elephants, but what he said shows clearly that his remarks are based on hearsay; he has no personal knowledge of them. The Persians introduced them from the East, Darius III Codomannus (338—331 B.C.) put them to military use and Alexander the Great (356—323 B.C.) familiarized the Greeks with them. These were all Indian elephants, which were obtained from Indian princes who had long been acquainted with the use of them in war; they had also the advantage of being bigger and stronger than African elephants (Diodorus Siculus *Bibliotheca Historica* II xvi 4); Strabo *Geographica* XV i 43; Pliny *Historia Naturalis* VIII ix 27). Those from Ceylon were reputed to be larger even than the Indian variety (Pliny *op. cit.* VI xxii 81; Aelian *de natura animalium* xvi 18).

The personal physician of Artaxerxes II Memnon (404—359 B.C.) gives the oldest physical description of the elephant, including other points of interest, such as its ability to uproot palm-trees and pull down walls. Aristotle presents a very full account of the elephant, which is surprisingly accurate for its time; but some of the things that he says are demonstrably wrong. For example, on the one hand he refutes the legend that its semen when dried became so hard that it resembled amber. On the other hand, he reproduces a story that the elephant has no joints and sleeps leaning against the trunk of a tree; those who wished to take it, therefore, cut through the trunk while it slept, whereupon its weight brought the tree down and the unfortunate beast fell with it and could not rise again. He also says that the elephant lives for 200 or even 300 years; but his pupil Theophrastus rightly reduces its age to 120-200

INTOXICATED ELEPHANTS

G. R. Driver
Professor of Semitic Philology
University of Oxford

FOREWORD

M. Imtiyaz Ali Khan ʿArshi needs no introduction. His many works have already earned him the approbation and esteem of the literary world. Not only has the work done by him during the past 25-30 years in the fields of research and criticism enriched the language, it has also served as a beacon light to our new generation of writers. Many valuable and useful books saw the light of day for the first time solely because of his untiring efforts and thirst for quest. Many classics have been vouchsafed another span of life through his capable editing. The high standard set by him in compiling and editing texts will be a source of pride to the literature of any country.

One lives any way and time passes anyhow. But praiseworthy, indeed, is a life that is spent in the performance of good acts, that can also be a source of inspiration to others! M. Imtiyaz Ali Khan ʿArshi has lived such a life of usefulness and satisfying endeavours ; and many people have benefited by his example. It gives me, therefore, great pleasure to see that his friends and admirers are presenting him with a Souvenir Volume on his sixty-first birthday. This is, so to say, a tribute to his literary attainments and achievements on behalf of us all.

M. 'Arshi himself will also have an opportunity on this occasion to ponder as to what services he has been able to render during these six decades ; what has been his contribution towards raising the standard of knowledge and to the preservation of higher values of life themselves and what remains still to be done. At times, it is not only essential to engage in this critical self-evaluation, it is almost a duty.

My sincere prayer is that M. ʿArshi may be blessed with a long life of sound health to enable him to continue his useful pursuits as hitherto.

—*Zakir Husain*

(*Translated from the Urdu Original*)

20 Mr Jagan Nath 'Azad'
Information Officer
Govt. of India
New Delhi

21 Prof. Khawaja Ahmad Farooqi
M.A., Ph.D.
University of Delhi

22 Dr S. A. Latif
M.A., Ph.D.
Hyderabad

23 Mr Malik Ram
M.A.
Sahitya Akademi
New Delhi

24 Prof. S. Masood Hasan Rizvi
'Adib', *M.A.*
Lucknow

25 Dr Mohamed Zubayr Siddiqi
M.A., B.L.. Ph.D.
Calcutta

26 Shah Moinud Din Ahmad Nadvi
Shibli Academy
Azamgarh

27 Prof. Muhammad Mujeeb
B A. (Oxon)
Vice-Chancellor
Jamia Millia Islamia
New Delhi

28 Dr Mulk Raj Anand
B.A., Ph.D.
President
Lalit Kala Akademi
New Delhi

29 Prof. Najeeb Ashraf Nadvi
M A.
Bombay

30 Mr Nurud Din Ahmad
Bar-at-Law
Mayor
Delhi

31 Prof. Nurul Hasan Hashimi
M.A, Ph.D.
University of Lucknow

32 L. Prithivi Chander
New Delhi

33 Dr Ram Dhari Sinha 'Dinkar'
M.P.
New Delhi

34 M. Sa'id Ahmad Akbarabadi
M.A.
Muslim University
Aligarh

35 Prof. K. G. Saiyidain
M Ed.
Member, Education Commission
New Delhi

36 S. Sajjad Zaheer,
Bar-at-Law
New Delhi

37 Prof. S. Shahabuddin Dasnavi
M.A.
Islamic Research Association
Bombay

38 Dr Syed Abdullah
M.A., D.Lit.
West Pakistan Urdu Academy
Lahore

39 Dr Syed Mahmud
M.A., Ph.D.
Member of Parliament
New Delhi

40 Dr Tara Chand
M.A, D.Phil.
Member of Parliament
New Delhi

41 Prof. Wajahat Husain 'Andalib'
Shadani, *M.A., Ph.D.*
University of Dacca

42 Dr Yusuf Husain Khan
Ph.D.
New Delhi

MAJLIS-I NAZR-I 'ARSHI

PRESIDENT

Dr Zakir Husain, *Bharat Ratna*
Vice-President of India

MEMBERS

1 Dr S. Abid Husain
M A., Ph.D.
New Delhi

2 H. Abdul Hameed
Chairman
Hamdard National Foundation
New Delhi

3 M. Abdul Majid Daryabadi
Lucknow

4 Prof. Abdul Qadir 'Sarwari'
M.A., LL.B.
Jammu and Kashmir University
Srinagar

5 Dr Abdul Sattar Siddiqi
M.A. Ph.D.
Allahabad

6 Syed Abdul Wahab Bukhari
M.A., L.T.
Principal
New College
Madras

7 Mr Ahmad Wali Khan Raz Yazdani (Late) of Rampur

8 Prof. Ale Ahmad 'Suroor'
M.A.
Muslim University
Aligarh

9 Mr S. A. Ali, *M.A.*
Honorary Secretary
Indian Institute of Islamic Studies
New Delhi

10 Pt. Anand Narain Mulla
M.A., LL.B.
Lucknow

11 Pt. B. M. 'Arsh' Malsiani
Editor *Ajkal*
Delhi

12 Col. S. Bashir Husain Zaidi
B.A. (*Cantab.*), *Bar-at-Law*
Member of Parliament
New Delhi

13 Prof. S. Ehtesham Husain
M.A.
University of Allahabad

14 Prof. A. A. A. Fyzee
M.A. (*Cantab.*), *Bar-at-Law*
Bombay

15 Dr B. Gopala Reddi
D. Litt.
Member of Parliament
New Delhi

16 Mr Gopi Nath 'Aman'
Delhi

17 Mr Gunbir Kishore Mathur
Delhi

18 Dr Harbans Rai 'Bachchan'
M.A., Ph.D.
New Delhi

19 Dr Hirday Nath Kunzru
LL.D., D.Litt.
President
Anjuman Taraqqi-e-Urdu (Hind)
Aligarh

CONTENTS

‘ARSHI PRESENTATION VOLUME

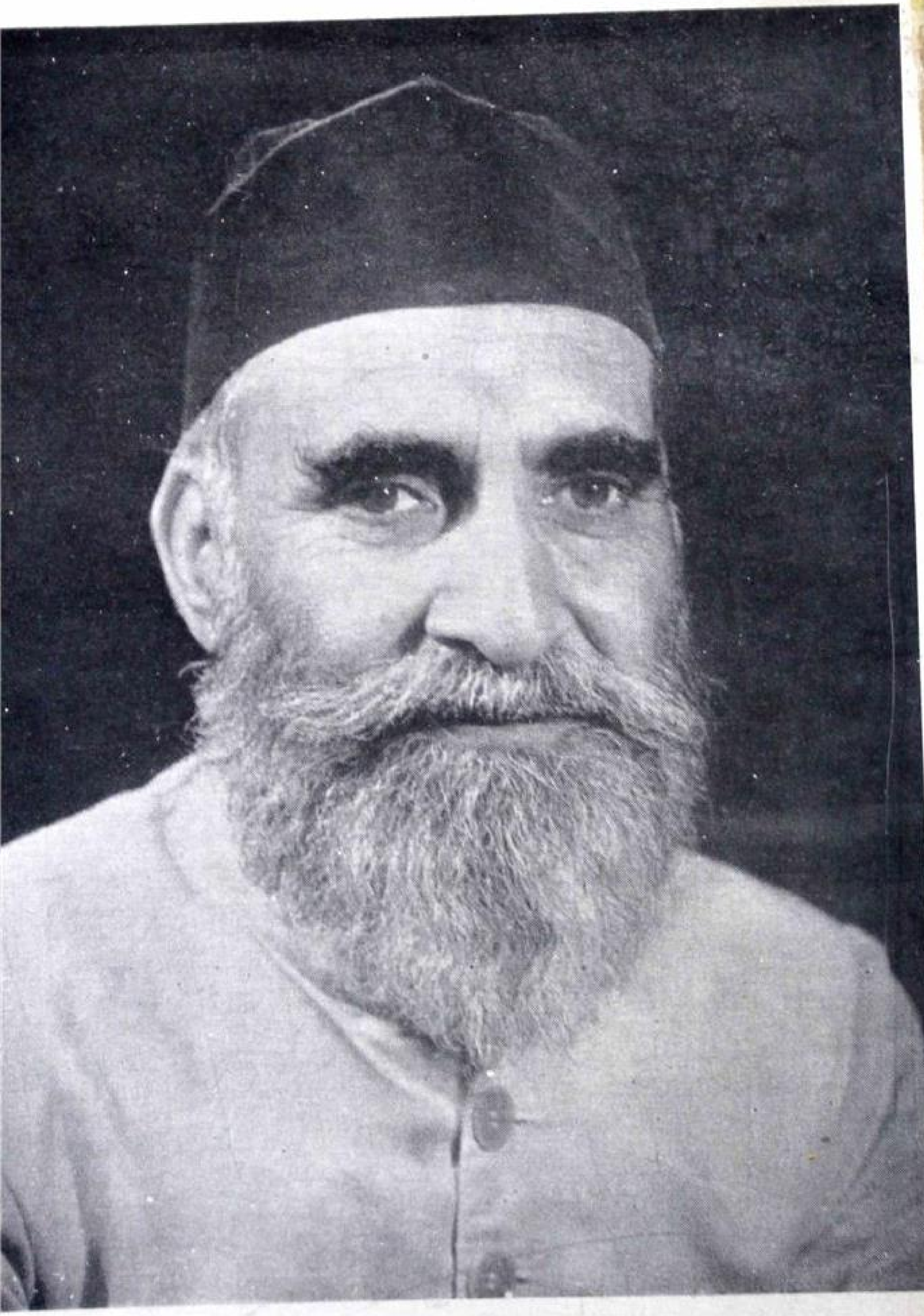
Presented to

M. Imtiyaz ‘Ali Khan ‘Arshi

on his Sixtyfirst Birthday,
December 8, 1965

Editors :
Malik Ram
M. D. Ahmad

MAJLIS-I NAZR-I ‘ARSHI
NEW DELHI



Imtiyaz 'Ali Khan 'Arshi
1965.

'ARSHI

PRESENTATION VOLUME

Presented to

M. IMTIYAZ 'ALI KHAN 'ARSHI

Editors :

MALIK RAM

M. D. AHMAD